ANNO XXXVI. FASC. 71 IAN. - IUN. 1967

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE



ROMAE

VIA DEI PENITENZIERI 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Annuae subscriptionis pretium: pro Italia, lib. it. 4.000
extra Italiam, « 5.000
U. S. $ 8.00

Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione:
Sig. Direttore Arch. hist. S. I. - Via dei Penitenzieri, 20. ROMA (6)
Computus postalis (conto corrente postale): Roma 1/14709.

Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

Volumina I-X (1932-1941), XIX-XXI (1950-1952), XXIII-XXIV (1954-1955), XXVI-XXXVI (1957-1967) prostant lib. it. 5.000; volumina XI-XVIII (1941-1949), lib. it. 3.500; volumina XXII (1953) et XXV (1956), lib. it. 7.000.

Index generalis voluminum I-XX (1932-1951); lib. it. 3.000.

Index generalis voluminum XXI-XXX (1952-1961): lib. it. 6.350.

Pretium collectionis (I-XXXVI, 1932-67) cum duplice indice: **lib. it. 181.350**
vel U. S. $ 290.21

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

VOLUMEN XXXVI
1967

ROMAE
INSTITUTUM HISTORICUM S. I.
VIA DEI PENITENZIERI, 20

I. - COMMENTARII HISTORICI

LAS ORGANIZACIONES DE LAICOS EN EL APOSTOLADO DE LA PRIMITIVA MISIÓN DEL JAPÓN

JESÚS LÓPEZ GAY S.I. - Roma, Pont. Universidad Gregoriana.

SUMMARIUM. — Auctor aggreditur studium relationum inter laicos et Societatem Iesu; argumentum respicit tantum antiquam missionem iaponensem, ubi sodalitatis sic dictae « dôjuku» et origo et sensus iuridicus explicatur. Inter textus ineditos, qui primo in lucem veniunt, transcribitur fragmentum cuiusdam epistolae Patris Valignano (1593), qui nomine congregationis provincialis elementa offert ut Summus Pontifex bullam conficiat ad statum iuridicum eidem sodalitati dandum, adque eius vinculum cum Societate confirmandum.

Desde los albores de la Compañía no faltó nunca en un grupo de laicos el deseo de participar en el espíritu y en las obras de la nueva orden. Por su parte, los mismos jesuitas buscaron la colaboración « organizada» de los seglares para poder realizar unidos ciertos ministerios de importancia ¿ Cómo se concretizaron estos planes? ¿ Alcanzaron estas organizaciones forma jurídica? El tema es de actualidad, y el material para su estudio, pensamos sobre todo en los documentos inéditos, es abundante. El presente artículo se centra exclusivamente en la primitiva misión del Japón, con una breve introducción sobre la misión de la India. Quizá lo más importante de este fenómeno, que se repite en otras misiones de la Compañía, es esa necesidad de buscarse mutuamente laicos y religiosos para un trabajo conjunto. Desde el punto de vista del apostolado, fue un acontecimiento providencial: los misioneros, pocos en presencia de un vasto campo; inmensas las distancias geográficas, y mayores aún las culturales y religiosas. Sin la ayuda

---

* Abreviaturas más usadas: *Adiciones* = A. VALIGNANO, *Adiciones del Sumario de Japón*, ed. J. L. Alvarez-Taladriz (Tokyo, en prensa). — *Advertimentos* = A. VALIGNANO, *Advertimentos e Avisos acerca dos Costumes e Catangues de Jappão*, publ. con el título *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, ed. J. F. Schütte (Roma 1946). (= Storia e letteratura, 13). — DI = *Documenta Indica*, I-IX, ed. J. Wicki (Romae 1948-66). (= MHSI 70, 72, 74, 78, 83, 86, 89, 91, 94). — EX = *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, I-II, ed. G. Schurhammer - J. Wicki (Romae 1944-46). (= MHSI 67-68). — FROIS, I = L. FROIS, *Primeira Parte da Historia de Japam 1549-1578*, ms. 49-IV-54 de la Biblioteca da Ajuda (Lisboa). — *Jap. Sin.* = sección del ARSI relativa a las misiones de Japón y China. — *Libro primero* = A. VALIGNANO, *Libro primero del principio y progresso de la religión christiana en Japón*, ms. 49-IV-53 de la Biblioteca da Ajuda (Lisboa). — MX = *Monumenta Xaveriana*, I-II, [ed. M. Lecina, D. Restrepo] (Matriti 1899-1912). (= MHSI 16, 43). — *Obediencias* = *Obediencias do P. Alexandro Valignano, Visitador ..., revistas e concertadas pello P. Francisco Pasio, Visitador da mesma Provincia, para Instrucção dos Reitores, anno 1612*, ms. 49-IV-56 de la Biblioteca da Ajuda (Lisboa). — *Sumario* = A. VALIGNANO, *Sumario de las cosas de Japón, 1583*, ed. J. L. Alvarez-Taladriz (Tokyo 1954).

de los laicos nativos, organizados, hubiera sido imposible realizar la misión. No faltaron quienes criticaron y aun denunciaron a Roma, como veremos, la preponderancia de los laicos en el trabajo auténticamente apostólico de las misiones jesuíticas.

Nuestro empeño en este estudio es trabajar sobre las fuentes históricas contemporáneas, mientras imponemos unos límites concretos a la investigación. No tratamos de aquellos seglares que espontáneamente, sin formar una corporación, ayudaron en la conversión de sus connacionales. Nos limitamos a aquellas organizaciones estructuradas con cierto matiz jurídico, que tenían como fin específico trabajar en el *apostolado directo* misional. Quedan fuera de nuestro propósito las famosas cofradías, congregaciones marianas, etc., transplantadas a las tierras de misiones. Principalmente estaban orientadas a la formación de los propios miembros, y sus actividades para con el prójimo se desarrollaban dentro de la comunidad cristiana, atendiendo a las necesidades corporales y espirituales de los ya cristianos [1].

Como introducción a nuestro estudio, nos vamos a detener un momento en la misión de la India que organiza san Francisco Javier; las ideas y métodos del santo influyeron decisivamente en la misión japonesa, que él mismo inició. Hacia el fin de 1544, escribía Javier desde Cochín a Francisco Mansillas encargándole visitar los cristianos de la playa de Travancor y recorrer la costa occidental del cabo de Comorín; en este contexto misionero, « trareis comvosco Matheus e o meirinho que andava comigo de Viravãodepatanão, e vossos mossos, e algum canacapula comvosco que saibão escrever para em cada lugar deixar as oraçoens escriptas, para que as aprendam grandes e pequenos; e em cada lugar haja um mestre que ensine a doutrina. Servir-vos heis do canacapula em vos escrever, se for necessario, algumas ollas e em ler as que vos escreverem. Pagareis a este canacapula do dinheiro d'El-Rey, que para esto vos dará o cappitão [2]. »

El texto supone la existencia y la eficacia de los «canacápulas», que se distinguen de los simples « mozos» que deben acompañar a Mansillas. Están al servicio de los misioneros, y pagados con dinero oficial. El nombre es malabar, *Kanakkapillei*, que literalmente se interpreta como *escribiente* — el nombre y el oficio eran conocidos en el sur de la India —, y pronto se identifica en el lenguaje de los misioneros con el *catequista* [3]. San Francisco Javier los organizó

---

[1] Vid. J. Wicki, *Die Bruderschaft der « Misericórdia» in Portugiesich-Indien*, en *Das Laienapostolat in den Missionen. Festschrift Prof. Dr. Johannes Beckmann* (Schöneck-Beckenried 1961) 79-97 (= Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa, X); F. Margiotti, *Congregazioni mariane della antica missione cinese*, ibid., 131-153.

[2] EX, doc. 45, n.° 5; las « ollas» se refieren a los documentos escritos en las hojas de la palmera india. R. S. Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, II (Coimbra 1920) 117.

[3] « Escrivão, contador; gerente, administrador no sul da India; os nossos missionarios dão o nome também ao catequista e procurador dos cristãos». Ibid., I, 194. En los documentos de los misioneros aparecen las variantes, *canacapula*, *canacópole*, *canaquapole*. Sobre su uso profano, varios ejemplos en H. Yule - A. C. Burnell, *Hobson-Jobson. A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases*, ed. W. Crooke (London 1903) 246-247.

al servicio de la misión. Explicando a sus compañeros de Roma los destinatarios del « dinero del Rey», antes mencionado, define a los kanakkapillei como « personas que con mucha diligencia enseñan la doctrina christiana en los lugares de los que nuevamente se converten a la fee» [4].

En las cartas que llegan de la India, no faltan noticias que van dibujando la fisonomía de estos apóstoles seglares. El mismo año que moría Javier, escribía el padre Henriques a san Ignacio sobre sus propios ministerios en la costa de Pesquería : trabaja por traducir a la lengua nativa ciertos textos para que sean leídos en las iglesias, y en esta labor ha sido preciosa la colaboración de un intérprete, y de « huum scrivão, que nesta terra chamão canacapole, pera screuer em malavar» [5]. Es el primer paso : el escribiente malabar ayuda en la traducción de textos misioneros. Para el 1563, el rector del colegio de Culán (hoy Quilon), padre André Fernandes, enviaba al padre general una relación sobre las diecisiete iglesias esparcidas por la costa hasta el cabo de Comorín :

« E a ordem que no imsino dos christãos della se tem hé esta : Em cada igreja há hum canacapole, que na nosa limgoa quer dizer escrivão, bom christão e beim instruto em toda a doutrina christã, e alguns delles em muitas partes da Escritura, especialmente naquellas que dão mais noticia de ser Deus criador e conservador de todas as cousas, e o Redemtor do jenero humano ; e alguns delles são devotos e se exercitão em oração. Cada hum destes tem cuidado de ter sua igreja limpa e imsinar a doutrina nella, pola menham às mininas e à tarde aos mininos, cumummente, porque em algumas se ensina a todos pola menhã e à tarde [...]. E em entramdo cada hum na igreja toma agoa bemta, se a há, e depois se põe em joelhos e faz o sinal da † [cruz] duas vezes, scilicet, persingnando-se e bemzendo-se, e reza o Pater noster e Ave Maria, e levanta-se e vai-se asentar em ordem, porque huns se põem a huma banda e outros a outra, cada hum com os do seu sexo. E depois que são todos jumtos manda o canacapole levantar o que quer, o qual se pom em pé no meo da igreja e dos outros, [...] e [...] começa a doutrina [...]. Ao sabado pola menhã vem as molheres casadas pola mesma ordem que os mininos [...], e aos domimgos os homens, e tambem se diz a doutrina polos mais mamcebos [...] A tudo isto asiste o canacapole que emmenda o que mal sabem e mal dizem [...]. E tambem todos os canacapoles sabem as palavras de forma do bautismo, per quando alguma necesidade ocorre [6].»

Según esta descripción, los kanakkapillei no sólo ayudan como escribientes, sino que están al frente de las iglesias ; toda su vida, dedicada al servicio pastoral : enseñan la doctrina a niños y mayores, corrigen, y administran el bautismo en caso de necesidad. Algunos llevan una intensa vida espiritual. Aquella cristiandad, que contaba con diecisiete iglesias, y sólo dos sacerdotes [7], podía

---

[4] EX, doc. 20, n.º 8.
[5] DI II, 395-396.
[6] DI VI, 130-131.
[7] Ibid., 129.

vivir floreciente gracias a estos seglares. Otra carta, enero 1564, repite los mismos datos : en todas las iglesias está presente un kanakkapillei, « que hasi se chama e que ten cuidado » de ellas ; enseña la doctrina, y además « lê-lhe humas olas que fez o padre Amrrique Amrriquez de criança do mundo e da caida de Lucifer e do primeiro homem, até a paixão de Christo » [8]. Por una carta de 1568 sabemos que las iglesias de la costa son ya diecinueve ; los cristianos, cerca de quince mil ; los kanakkapillei siguen ocupando el puesto de responsabilidad. Nuevos datos : ahora se les define « o canacapole de igreja, que são como hirmitãos ou tisoreyros » [9] ; los sustantivos describen dos facetas interesantes de su oficio : la vida espiritual y la administración temporal. La carta insiste en la escasez de los sacerdotes, que de hecho no se mezclan en ningún asunto de carácter temporal ; todo esto queda en manos de los kanakkapillei, que recuerdan los antiguos diáconos. En sus ministerios encontramos nuevos aspectos : son los intermediarios entre el pueblo y el sacerdote, que se supone ausente de ordinario. Cuando alguien enferma, debe acudir al kanakkapillei, y éste buscará en seguida al sacerdote ; si no lo hace, pierde el oficio. Si la venida del sacerdote es imposible, él asistirá al moribundo. Debía tener en orden aquellos libros o « matricula em todas as igrejas assi em papel no portugues, como nas olas em malabar ». Expresamente conocemos sus obligaciones : « ho canaquapole, que já se tem avisado de sua obrigação, que hé d'ermitão da igreja e mestre d'ensinar as cousas de Deos, e por tanto se busquão os que nelas são mais entendidos e versados, e com milhor enxemplo lhes poderão ensinar » [10]. Preparaban para las confesiones cuando la visita del sacerdote se acercaba [11].

Hasta Roma llegaron las noticias sobre estos apóstoles seglares. Y es interesante leer en una carta del padre Juan de Polanco, recién nombrado vicario general de la Compañía, al provincial de la India las siguientes normas de orientación misional :

> « Bien vemos la falta de obreros que allá ay para essa gran viña, y procurarse ha proveerla. Entretanto no dexe de procurar, como creo lo haze donde no ay operarios, de ayudarse de canacápoles, dándoles buenas instructiones para todo lo que conviene citra sacramenta alia a baptismo, cómo han de baptizar, enseñar la doctrina, leer algunas lectiones pías las fiestas al pueblo, ayudar a morir, disponiendo y exhortando a contritión etc. [12].»

---

[8] Ibid., 154-155. Otras noticias sobre los catequistas, aunque no nombren explícitamente a los kanakkapillei, creemos que se refieren a ellos : trabajan en el mismo punto geográfico, y las palabras que describen su actividad son idénticas ; cf. DI I, 179, 463 ; II, 155 ; IV, 26-27.

[9] DI VII, 453.

[10] Ibid., 647 ; descripción parecida en DI VIII, 159.

[11] Se distinguió en este campo João Fernandez « zeloso do serviso de Deos he de trazer omens hà comfição ». DI VII, 559. — Los nombres de otros kanakkapillei los recoge, junto con el puesto geográfico donde trabajaban, G. SCHURHAMMER, *Franz Xaver, Sein Leben und seine Zeit*, II/1 (Freiburg 1963) 420-421.

[12] DI VIII, 595. — El mismo Polanco habla detenidamente de los kanakkapillei. MHSI, *Chronicon*, I, 123.

No lejana a estas fechas, tenemos la primera síntesis sobre el origen y naturaleza de los kanakkapillei, debida a la pluma del padre Manuel Teixeira. El autor es testigo ocular y protagonista en muchos de los acontecimientos que presenta en su *Vida del bienauenturado padre Francisco Xavier*; recordando los hechos más señalados del 1542, y teniendo como escenario la costa de Pesquería, nos dice:

« Él dio aquí principio entonces a la orden de los canacapoles, que ay en aquella costa, de los quales nuestro Señor tanto se sirve, y aquellas almas son tan ayudadas; la qual, si fuesse possible, era necessario uviesse en toda la nueva christiandad; y fue desta manera: que, viéndose quasi solo en aquella costa tan grande, adonde havía tantos lugares de christianos, y que no podía acudir a baptizar a todos los niños, ni acudir a otras necessidades que no sufren dilación, escogió en cada lugar uno o dos christianos, de los más intelligentes en las cosas de la fee, de mejor vida y consciencia, y les enseñó la forma y modo de baptizar, dándoles orden que baptizassen quando uviesse necessidad, y acudiessen a las más urgentes necessidades, y que avisassen de todo, para que él pudiesse más fácilmente acudirles. Éstos son los que agora tienen en cada lugar cuydado de la yglesia, y son como sacristanes della, y baptizan en extrema necessidad sin ceremonias, y enseñan cada día la doctrina dos veze por la mañana a los niños y a la tarde a las niñas, en latín y en su propia lengua, y publican los casamientos, inquiriendo los impedimentos que ay, para que se hagan quando el padre por allí passare. Ponen en lista todos los niños que nacen, y los que están amancebados, y los que tienen pleytos, que ellos llaman carcas; y, en llegando el padre, que por allí passa corriendo la costa, le dan esta lista para que él lo remedie; y assí en poco tiempo se haze mucha obra en cada lugar, para que más fácilmente y más presto pueda el padre passar a otro. Para el sustento destos canacápoles o sacristanes alcançó el P. Mtro. Francisco, del señor governador Martín Alonso de Sosa, los quatro mil pardaos, de que arriba se hizo mención, y uvo después confirmación dellos, que aún el día de oy duran, por merced del rey don Juan el tercero, que sea en gloria ... [13].»

Otros historiadores contemporáneos repiten los mismos elementos; sólo João de Lucena aporta por su cuenta alguna novedad hablando de la presencia de los kanakkapillei en las islas del Moro. Entre grandes dificultades, Javier logró formar allí una floreciente cristiandad; los neoconversos quedaron « bem doutrinados, e muytos tanto avante, que os pos o padre nas igrejas por canacapoles, como aos da costa da Pescaria» [14].

[13] Seguimos la edición de MX II, 815ss; nuestro texto en 852. El término *carcas* que aparece en el texto, debe ser un error del copista por *cárias*: « *Cária*: negócio, afazer, demanda na India. Do malaiala *kâryam*». DALGADO, I, 218.

[14] J. DE LUCENA, *História da Vida do Padre Francisco de Xavier*, I (Lisboa 1600; ed. facsímil, ibid. 1952) 263a; sobre los kanakkapillei de la costa de Pesquería, ibid. 91a-94a; otra novedad en la obra de Lucena es la mención explícita del « canacápole» en el texto de la instrucción para los de la Compañía que están en Pesquería y Travancor, que dejó escrita Javier (febr. 1548): « fareis toda a diligencia porque em cada lugar (pois vos nam podeis estar em todos) lha insinem os mestres e canacapoles, como está ordenado» (ibid.,

Teniendo delante todos estos datos, que nos han proporcionado las fuentes, es hora de hacer algunas reflexiones. Se insiste que fue el mismo Javier de quien partió la iniciativa y la primera realización de esta organización seglar. No extraña, conociendo su interés por buscar la colaboración seglar en el apostolado[15]. ¿ Formaban los kanakkapillei una auténtica institución con personalidad jurídica ? Creemos que la respuesta debe ser negativa. Se trataba de los primeros pasos de estas organizaciones, y es natural que aún no tengan una configuración bien determinada dentro del marco jurídico. No hay noticias sobre promesas formales que los ligasen a su oficio. Tampoco conocemos votos ni promesas, por ejemplo, de obediencia a los misioneros. No se les exigía el celibato ; como se desprende de los textos, parece que muchos estaban casados ; eran hombres elegidos del mismo pueblo ; algunos, aún neófitos ; el motivo de la elección descansaba en su conocimiento de la fe y su vida ejemplar. Pero no se puede dudar que se trataba de una organización consistente. La firmeza provenía de esa unidad de fines y de medios.

De hecho, las fuentes designan a esta organización con el nombre de « orden» (Teixeira, Lucena), queriendo subrayar cierta estabilidad estructurada. La misma paga oficial que recibían, les daba nueva estabilidad ; Lucena explica la razón de este estipendio : « pera que os canacápoles se perpetuassem, como perpetuáram até agora» [16]. El fin de esta organización es explícita y directamente misionero. Nació, primero, para *facilitar* el trabajo del misionero sacerdote : « para que más fácilmente y más presto pueda el padre passar a otro» lugar (Teixeira, pasaje antes transcrito) ; « podia-os o padre mais vezes visitar a todos» (Lucena[17]) — este

---

369a) ; pero se trata de una interpolación, pues en el texto javeriano falta esta explicitación (EX, doc. 64, n.º 3). — Otro historiador contemporáneo y misionero en la India desde el 1594, S. Gonçalves, introdujo estos dos elementos nuevos en su *Primeira Parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus ... nos Reynos e Provincias da India Oriental,* ed. J. Wicki, I (Coimbra 1957) 144, 299, 486.

[15] Por ejemplo, la de un joven brahmán (EX, doc. 20, n.º 11) ; los tres japoneses que le acompañan al Japón (EX, doc. 90, n.º 40 ; doc. 90, nº 13) ; desde Goa envía a Europa dos jóvenes para que prediquen luego con más eficacia el Evangelio en el Japón (EX, doc. 108, n.º 7) ; en la India buscó y recomendó la colaboración de algunos seglares (EX, doc. 23, n.º 2; doc. 25, n.º 3 ; doc. 32, n.º 3 ; doc. 35, n.º 2 ; doc. 39, n.º 6).

[16] LUCENA, o.c. I, 92a. — Según Javier, ascendía a « 4.000 pieças de oro» (llamadas *fanoes*, del tamil *panam*) la cantidad concedida anualmente por el rey de Portugal para mantener esta organización (EX, doc. 20, n.º 8). La cantidad equivalía a 400 pardaos de plata según los editores de EX I, p. 168 nota 26. Es curioso que ya Teixeira interprete esta cifra como « 4.000 pardaos», MX II, 852 (quizá el texto portugués original, hoy perdido, tenía la cifra exacta) ; los autores contemporáneos tampoco hacen el cambio muy acertadamente : para Lucena, l.c., equivalía a « quatrocentos cruzados» ; para Gonçalves, o.c., I, 144, « quatrocentos pardãos d'ouro» ; Teixeira así explica la procedencia de esta suma : « y porque este dinero antes desto se applicava para los chapines de la reyna [Catalina], escrivió el padre a la misma reyna que no podía S.A. tener mejores chapines, que la llevassen presto al cielo». MX II, 852.

[17] LUCENA, l.c. — Los asuntos de tipo político-social, fuera del ámbito religioso, estaban reservados a los *meirinhos* o alguaciles ; los podemos encontrar al frente de un poblado

mismo fenómeno originó en la primitiva Iglesia la organización de los *diáconos* —. Todos los elementos de signo temporal, dentro del trabajo misionero, estaban encomendados a esta organización: hacer las listas de los que se debían bautizar o casar, llevar las cuentas, cuidar de la limpieza de la iglesia, etc. Su actividad no sólo tenía esta dimensión de sustitución temporal; eran verdaderos y auténticos catequistas, que tienen como primera obligación enseñar la doctrina con una dedicación absoluta: todos los días dos veces, a pequeños y mayores. El texto más antiguo sobre los kanakkapillei los presenta como « personas, que con mucha diligencia enseñan la doctrina christiana en los lugares de los que nuevamente se converten»[18]. Otros ministerios de tipo apostólico: enterrar a los muertos, y bautizar en caso de necesidad. No era un trabajo directo con los infieles; pero tampoco una simple pastoral en tierras donde la cristiandad estaba ya formada; su objetivo eran los « nuevamente convertidos». Aunque no sembraban la palabra de Dios, sí trabajaban por plantar y consolidar la Iglesia. Por esto, vigilaban también por el ambiente cristiano de los neófitos, siendo representantes y mediadores del sacerdote. El éxito de la organización aparece en esa extensión que fue adquiriendo, y en su permanencia. Con razón escribía Teixeira, como vimos, refiriéndose a ella « era necessario uviesse un toda la nueva christiandad».

* * *

La misión del Japón, se inició con un fervor característico por parte de los neófitos. El movimiento de apostolado seglar partió espontáneamente de la comunidad cristiana. El papel del misionero era encauzar este movimiento seglar, que desembocó en diversas organizaciones; quizá la más lograda fué la de los *dôjukus*.

Uno de los misioneros más calificados, el padre João Rodrigues, comenzó a escribir una *Historia* de la misión. Y, recordando quizás algo que él personalmente había oído en Yamaguchi, presenta a los cristianos de esta ciudad — los más antiguos del Japón — preocupados « cómo inducirían a los gentiles para que se convirtiesen, y aconteció muchas veces ir a los Padres ... obligándose de palabra convertir a la fe tantas almas; y, como lo prometían, así lo hacían»[19]. Otro contemporáneo, también historiador y misionero del Japón, Luís Fróis, señala con frecuencia a lo largo de su *Historia*

---

cristiano. DI IV, 136; VI, 130. — Conocemos a dos personas elegidas por Javier para este cargo. EX, doc. 22, n.º 2; doc. 45, n.º 5.

[18] EX, doc. 20, n.º 8. A. Brou, *Saint François Xavier: conditions et méthodes de son apostolat* (Bruxelles 1925) 57, expone el desarrollo ulterior de esta institución: cada kanakkapillei tenía a sus órdenes dos *mourdoums* o mayordomos, cargo honorífico para presidir las fiestas, etc.; los *altaricatars*, sacristanes y cantores; los *melingi*, especie de bedeles; los *presenti* o prefectos de las congregaciones.

[19] La cita es del lib. III (inédito) de su *História da Igreja do Japão* (Biblioteca da Ajuda Lisboa, ms. 49-IV-53), 233s. — Los libros I-II fueron editados por J. do A. A. Pinto (Macau 1954-1956).

el fervor apostólico de la comunidad[20]. En una de las primeras cartas que llegan a Europa con noticias del Japón, correspondientes al 1556, podemos ya leer: « Vi laa muytos e bons christãos [...]; alguns ajudão muyto aos Padres e cada hum por sua parte trabalhão muyto por se acrecentarem os christãos »[21]. Dentro de la comunidad se destacan algunos elementos que ayudan especialmente al misionero en la obra catequética: los daimyos o jefes, y los bonzos[22]. La labor de los superiores de la misión fue ir orientado y estructurando esta colaboración apostólica de los seglares[23].

Este trabajo de orientación pronto fue fraguando en diversas organizaciones, como los *hermanos de la misericordia*, los *dôjukus*, las *cofradías*, *congregaciones*... Como indicamos, nuestro estudio se centra en los dôjukus: su fin era auténticamente misionero, catequético, con especial atención a los infieles; por otra parte, fue la organización que alcanzó más relieve. Es muy significativa su vinculación con la Compañía. Ya veremos a los misioneros planear la minuta de una bula Pontificia, que constituía a estos dôjukus en una especie de instituto secular con votos simples, pero sin ser religiosos. Desde luego, las otras organizaciones tuvieron su importancia en la vida de la misión; basten unas breves alusiones a sus rasgos más característicos.

La primera noticia que sobre ellas tenemos se debe a una famosa carta del hermano Juan Fernández, año 1565. Cuenta la elección de cuatro nuevos miembros de la Misericordia (« mordomos da Misericordia ») en Hirado, cuyo oficio era visitar los pobres y enfermos, repartir las limosnas, asistir a los moribundos[24]. Cuando en el 1571 el padre Vilela abandona esta misma cristiandad, nos comunica detalles muy interesantes sobre la evolución de la Misericordia: « ordenei conforme aos sete diaconos, sete homẽs que tivessem cuidado em lugar do padre, de todos os domingos trabalhar por ajuntar os christãos na igreja, enterrar os defuntos, pondolhe o nome Gihiyaquxa [= Jihiyakusha], que quer decir irmãos da misericordia, e foi este custume entroduzido em todos os lugares

---

[20] Tanto en FROIS, I, 29v-30r, 273v-274r, etc.; como en L. FROIS, *Segunda Parte da Historia de Japam (1578-1582)*, ed. J. do A. A. Pinto - Y. Okamoto (Tokyo 1938) 40, 240-241, 259.

[21] Carta de Melchor Dias escrita en la India a su vuelta del Japón. DI IV, 846.

[22] Un resumen en H. CIESLIK, *Laienarbeit in der alten Japan-Mission*, en Festgabe Beckmann (cit. supra, nota 1), 99-129, especialmente 2. « Persönliche Initiative », 102-112; otros casos concretos en J. LÓPEZ GAY, *El catecumenado en la misión del Japón del siglo XVI* (Roma 1966).

[23] Aun Francisco Cabral, segundo superior (1570-1581), buscó la colaboración de « algunos japones hábiles y doctos ». *Jap. Sin. 7, I*, 323r-323v. — En estos mismos textos de Cabral, pero seleccionados por Valignano, aparece su estrecha mentalidad en este punto.

[24] Famosa carta por su difusión: tres copias en *Jap. Sin. 5*, 289r-308v, e incluida en la primitiva edición de *Cartas que los Padres y Hermanos de la Compañía de Iesus, que andan en los Reynos de Iapon...* (Alcalá 1571), nuestra cita f. 236v-237r. Un misionero posterior, Pedro de la Cruz, hablando de las « cofradías de la Misericordia », aseguraba que en el Japón constituyen « gran testimonio de la bondad christiana, y no sé si diga que para los japones valdría en lugar de muchos y mui ilustres milagros ». *Jap. Sin. 13, II*, 273r.

que ha christãos ; cada anno são sete»[25]. No hay que silenciar la profunda significación teológica del texto : se quiere entroncar con las más auténtica tradición apostólica. No es un caso aislado, se habla de una costumbre ya generalizada, que se repite cada año. Esta organización, más que acentuar la dimensión misionera, estaba orientada hacia la comunidad cristiana, teniendo cuidado de sus necesidades corporales y espirituales. Y en las descripciones posteriores sobre la Misericordia, se repiten estos mismos fines caritativos[26]. En la misma línea hay que colocar las actividades, por ejemplo, de las cofradías del rosario ; en éstas se subraya más la atención por la perfección cristiana de sus miembros[27].

Los *dôjukus* : usamos esta transcripción del término japonés, por ser la más exacta ; en los escritos de los misioneros aparecen también las variantes, *dogico*, *doyuku*, *doxuku*[28]. Su sentido original es *con-viviente* y en el vocabulario del siglo XVI era un término religioso, budista, que designaba a los jóvenes que entraban en los templos para dedicarse al servicio de los bonzos. Los misioneros lo adoptaron sin miedo ; así, la nueva organización no se manifestaba extraña en el ambiente del país, como auténticamente nativo era el nombre y oficio de los kanakkapillei. El padre Alejandro Valignano ha sido quien ha explicado con más precisión la posición y el oficio de los dôjukus dentro de la estructura budista. Institución alabada por los misioneros. Los textos siguientes del visitador pertenecen al *Sumario de Japón* (1583) y a una carta escrita diez años más tarde al general :

« Los bonzos [...] hicieron en sus congregaciones diversas dignidades y grados, de la manera que también nosotros en nuestra Iglesia católica los tenemos, a los cuales van subiendo conforme a lo que van por sus

---

[25] *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos Reynos de Iapão... desdo anno do 1549 atè o de 1580* [1589], I (Évora 1598) 318v-319r. — El término japonés designa al encargado (= *yaku*) de la Misericordia (= *jihi*) ; esta última palabra tiene un profundo significado en el vocabulario budista japonés. H. NAKAMURA, *Compassion* (*Jihi*) (Kyoto 1955) 19ss. — Más tarde recomendaba Valignano tratar con especial respeto a los *jihi-yaku*, en la regla 26 del « Sumario d'algumas cousas que se hão de guardar pelos Padres nas casas e residencias de Japão». *Jap. Sin. 49*, 250v.

[26] El 1º de octubre del 1592 escribe Antonio Lopez desde Nagasaki : « tienen estos cristianos echo aquí una confradía de la mizericordia, con su hermandad y buen orden de proçeder, tan conconcertada [!], que ponen en admiración a los jentiles, por ser coza mui nueva en sus ojos, quedando confuzos de las obras de charidad que les ven exercitar : tyenen cuidado de los hospitales, entre los quales tienen uno de lázaros, con su iglezia y appozentos, todo echo de nuevo, y se provén de todo lo neçessario de la misma confradía». *Jap. Sin. 11, II*, 310v-311r.

[27] La carta anua del 1593 hace una lista de las obligaciones de los « kumis ou confrarías del rosairo» : rezo del rosario, confesión frecuente, y obras de caridad. *Jap. Sin. 12, I*, 1v.

[28] Bibliografía sobre los dôjukus : las eruditas notas de J. L. Alvarez Taladriz en su edición del *Sumario*, 188ss ; H. CIESLIK, art. cit. (supra, nota 22), especialmente c) «Katechisten (Dôjuku)», 126-129 ; datos interesantes en C. R. BOXER, *The Christian Century in Japan* (London 1951) 197, 222-226 ; J. F. SCHÜTTE, *A. Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, I/2 (Roma 1958) 49-52, 281-283, 324. Nosotros usaremos, sobre todo, el abundante material de la Biblioteca da Ajuda (Lisboa) y del ARSI.

obras mereciendo y por sus cualidades [...]. Inventaron también este grado de dogicos, que son mancebos que para ser después bonzos se crían en sus casas, rapados y vestidos con ropas largas, aunque diferentes de los bonzos, y aunque éste es entre ellos el inferior grado, todavía es tenido en Japón por religioso [...]. Y éstos ayudan en muchos ministerios graves y honrados, acompañando a los bonzos, de manera que en Japón están en buen fuero y se hace de ellos mucho caudal [29].

... A V. P. de saber que la costumbre universal de los japones es traher detrás de la cabeça, en el colodrillo, una hedixa de cabellos, que atan y añudan a su modo, si no son los que rapan también esta bedixa, como renunciando las cœremonias del mundo ; y éstos son de dos maneras ; unos que se rapan como hombres viejos, y que se quieren recoger, entregando las casas a sus hijos, para se quitar de las obligationes que tienen de servir en la guerra y en outros serviçios a los señores, aunque ellos quedan en sus casas, apartados de sus hiyos o con ellos, y éstos se llaman rapados, que en su lengua se dicen vejmons [= *ie-i-mon*], y visten de otra manera de lo que visten los que trahen cabello ; otros se rapan para entrar a servir en las varelas de los bonzos, unos con prezunçión de ser bonzos y otros para servir en diversos ministerios de casa, y a estos todos, que dexan desta manera el mundo para yr a bivir entre los bonzos, se llama en Japón doyuquus [= *dojuku*], y déstos ay también muchos en nuestras casas [30].»

El dôjuku budista es, por lo tanto, un joven que se retira al monasterio para servir en diversos ministerios a los bonzos ; algunos llevan ya la intención de seguir ascendiendo hasta llegar a ser bonzos formados, y aun maestros : desde el grado de *dôjuku* hasta el de *chôrô* (superior) existía todo un escalafón. Tanto en el vestido como en esa especie de tonsura, el pueblo ha adivinado su estado de dedicación religiosa. Gozan de buena reputación y guardan el celibato [31]. Muchos de ellos pertenecían a la nobleza. Sus ministerios consisten en acompañar a los bonzos, y aplicarse a los oficios domésticos, como el orden de la casa, cuidar de los enfermos, arreglar los altares, atender las visitas, preparar el *cha* o té, etc. [31].

Esta institución de los dôjukus fue transplantada a la Compañía [33].

---

[29] *Sumario*, 188 ; es el comienzo del cap. xv : « De los dogicos y sus cualidades, y cómo no se pueden excusar en Japón».

[30] Carta de Macao, enero 1593, *Jap. Sin. 12, I*, 45r. El término *ie-i-mon* (en la copia de la segunda vía, *jeimon*, ibid., 47r) significa « casa-permanecer-persona», y se aplicaba a los que se retiraban de la vida social.

[31] Consta por las actas de la consulta celebrada en el 1580, entre las razones en pro del celibato de los dôjukus cristianos : « la 3.ª razón, porque ni aun entre los bonzos se casan, y, dando esta liçencia a los nuestros dogicos, quedaría este grado muy abatido en Jappón, y parecería cosa estraña y que daría poco crédito a nuestra religión». *Jap. Sin. 2*, 64r. El texto íntegro en 42r-68v : « Consulta hecha en Japón por el Padre Alexandro Valignano, visitador de la Compañía de la Yndia, en el año de 80 y 81».

[32] Los oficios del *jisha* o dôjuku budista los expuso detenidamente el P. Rodrigues Tçuzzu ; el texto fue publicado por Schütte en la edición de la obra de Valignano, *Advertimentos*, 326.

[33] Todo el interés de Valignano en el cap. I de sus *Advertimentos*, 122-156, es combinar la estructura de la Compañía en el Japón con la de la secta budista del Zen : el provincial

Si en el budismo se les consideraba « como religiosos », ahora se les considera hombres de Iglesia, vinculados a la Compañía ; si antes andaban rapados, con vestidos distintivos, ahora, como señal también de su dedicación religiosa, llevarán las mismas señales externas ; si en beneficio del servicio que prometían debían ser célibes, ahora perdura la misma norma, enriquecida con nuevos valores ; la misma reputación y posibilidades que encontraban en los monasterios budistas, la deben ahora hallar en las casas de la Compañía ; los servicios que solían hacer a los bonzos, se repiten ahora en favor de la misión. Con todo, en manos del dôjuku cristiano quedó un ministerio nuevo, desconocido en el budista : la predicación. En un catálogo que el visitador envía a la curia de Roma, presenta a los dôjukus cristianos con los mismos rasgos que antes había usado para describir a los budistas :

« Chamasse em Japão dojicos hunns homens que, pequenos ou gramdes, se rapão renunçiando ao mundo, fazendo profisão de servir na igreja, hunns estudando pera emtrar em religião e serem clerigos, outros pera fazer diversos ministerios de casa que em Japão não podem fazer senão homens rapados desta laia na igreja, como são offiçio de sancristão, de porteiro, de chanoyuxa [= *cha-no-yu-sha*, quien prepara el te], de dar e tomar recados, de ajudar nas missas, nos enterramentos, nos baptismos e en outras solemnidades da igreja, e em acompanhar os padres, e os que entre elles sabem ajudam tambem a catechizar, a pregar e a ensinar os christãos. E são estes dojicos respistados [!] em Japão, e tidos por homens da igreja, e vestem de comprido [34]. »

Este texto ofrece una visión general de nuestros dôjukus : en el exterior aparecen rapados y con vestidos largos, y su vida está dedicada a servir y ayudar — son los dos verbos claves — en la misión. Se enumeran sus oficios ordinarios. Es verdad que cuidan de las cosas y obras de signo material [35]. Pero esto no es todo, ni fue lo característico de su vocación. Por esto, el texto anterior, aislado, tiene el peligro de engañarnos sobre el significado de la vida de los dôjukus en la misión. Aunque algunos atienden a los

---

equivaldría al *inchô*, los superiores de distrito a los *chôrô* etc., y por fin los dôjukus nuestros a los dôjukus budistas o *jisha*.

[34] *Jap. Sin. 25*, 25r. Descripción parecida dentro de la consulta del 1580 : « dogicos que se crían en sus casas para después ser bonzos, y déstos ay también muchos en nuestras casas ; los quales van vestidos con ropas largas, differentes de las nuestras, y son tenidos en Jappón por hombres de Yglesia y en buena reputación, como en cierta manera religiosos ». *Jap. Sin. 2*, 63v.

[35] La ordenación teórica de los oficios domésticos de los dôjukus está expuesta en los *Advertimentos*, cuidado del *cha* o té, 160 ; porteros, 146 ; acompañar a los padres, ayudar a misa, 296, 308, etc. — Recordando los primeros años de la misión, expone el mismo Valignano los oficios domésticos que, de hecho, practicaron : « ellos son los que tienen cuidado de las iglesias, y de dar y tomar los recados [...], y tienen el cuidado del *cha no yu* [= agua caliente para el te] [...], ayudan en los enterramientos, en las misas, procesiones y en recibir y entretener a los huéspedes, en dar *sakazuki* [= copa de vino japonés] y *sakana* [= acompañamientos], que como se ha dicho es tan común en Japón [...], y finalmente hacen todos los demás negocios y oficios importantes de casa ». *Sumario*, 191-193.

oficios domésticos, claramente se distinguen de los simples criados, a los que se llama *komonos*[36]. No faltan dôjukus promovidos a la dirección de los colegios y seminarios[37]. Su servicio principal fue en la línea de la predicación misionera: enseñanza del catecismo a los infieles, e instrucción a los neófitos. De alguna forma lo indicaba el último texto citado de Valignano, « aiudam tambem a catechizar, a pregar e a ensinar os christãos».

La literatura de los misioneros, tanto las cartas particulares como los documentos oficiales, hacen constantes referencias a este carácter kerygmático que tuvo siempre el ministerio de los dôjukus: « dógico nosso catequista (que é moço da igreja que ensina a doutrina)»[38]; « *cooperadores* en el Evangelio, que llamamos dojukus, que ayudan a *catequizar*, *predicar* y a otros ministerios eclesiásticos»[39]; « ellos son intérpretes y los que *catechizan*»[40]; « unos dogicos [...] de los cuales se servían en *catequizar*, *predicar* y hacer los demás ministerios»[41]; « ellos fueron hasta ahora los que *predicaron* y *catequizaron* y hicieron la mayor parte de la conversión que se ha hecho»[42]; « aprenden la forma de *catequizar* y se ejercitan en predicar»[43], etc.

En orden cronológico, parece que primero se adoptó el nombre de este grado budista para designar a aquellos que « convivían» con los misioneros, colaborando con ellos en la tarea del anuncio evangélico; más tarde se aplicó a aquellos que también vivían con los padres con intención de entrar en la Compañía; de estos dos grupos, no faltaban algunos, los más jóvenes o menos capacitados, que se ejercitaban en los oficios domésticos. Fue una selección, en parte natural, debida a las cualidades y condiciones de cada uno. Con la venida de Valignano, se impuso una ordenación jurídica, que distinguió mejor los límites. En este momento, se señaló con más claridad, dentro de los dôjukus, la categoría de los « predicadores». La *consulta* del 1580 tratando de un asunto concreto, de cierta importancia en el Japón, « si era bien que estos dogicos comiessen yuntamente con los padres y hermanos», se expusieron dos opiniones; en ellas se distinguen claramente los « dô-

---

[36] « Quomonos [= *Komonos*] ou criados da casa» (*Advertimentos*, 138) « son [...] unos niños que trahen cavello, y toman los çapatos, y sirven de aguamanos y de servir a la mesa». ARSI, *Congr. 46*, 401r (dentro del « Memorial del Japón» del P. Mata). — Se habla de ellos en el cap. III, « De os moços o gente de serviço», de las *Obediencias*, 149r. — Siempre se hace diferencia entre los dôjukus y los komonos; aquellos podían comer del mismo arroz que los padres, éstos no, 160v; cada uno será tratado « segundo seus graos», 156v; al dôjuku se le reserva los oficios más íntimos, para el komono los más bajos, 147r.

[37] Junto al rector, un « dogico de confiança que o ayude no governo delles». *Jap. Sin. 2*, 36r.

[38] F. Guerreiro, *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da C. de J. na India, e Japão nos anos de 600 e 601* (Évora 1603) 143; 2ª ed., I (Coimbra 1930) 94.

[39] La definición es de Valignano en su *Libro primero*, 319v.

[40] *Jap. Sin. 2*, 63v.

[41] *Sumario*, 184-185.

[42] Ibid., 191.

[43] Dentro de un documento del obispo L. Cerqueira, publicado en L. Pagès, *Histoire de la religion chrétienne au Japon depuis 1598 jusqu'à 1651*, II (Paris 1870) 47-48.

jukus predicadores». La diferencia aparece clara también en el segundo texto, sacado de las *obediencias* de los visitadores:

« La 1.ª, que en las casas y residencias particulares, en que biven un padre o dos con un hermano, no era inconveniente que algunos dogicos, que fuessen ya predicadores, comiessen juntamente con los nuestros [...]. La 2.ª opinión fue que ni en las residencias ni en las casas y collegios comiessen los dogicos yuntos con los nuestros [...]. Con esto, todavía pareció bien a todos que, quando fueren por las aldeas visitando, bien pueden los que fueren predicadores comer juntamente con el padre que visita, estando algún tanto afastado, assí para que tenga más crédito en sus predicaciones [...] [44].

... e depois de terem servido alguns annos, os que tiverem habilidade a partes para estudarem o latim, procurarão que o P.e Provincial os ponha no seminario; e os que não forem para isto, e poderem todavia vir a prestar para catequistas e pregadores, farão, com que tenhão algum estudo de japão, ou cão *o Compendio* e *o Buppo* [= ley budista]. Entre os dogicos ha de haver differença, porque os que são pregadores, ou homens de idade e de respeito, a juizo do provincial, devem comer apartados dos outros, não servir de ordinario a meza [...], em particular se deve fazer muito caso dos pregadores formados, que ha muito tempo fazem o tal officio ... [45].»

Se supone en estos textos que los « dôjukus predicadores» eran personas mayores, con años de servicio a la misión. Según indica el último texto, se les exigía una formación fundamental. Primero debían adquirir un conocimiento detallado del *Buppô* o doctrina budista. La predicación de los dôjukus se desarrollaba con frecuencia dentro del estadio de preevangelización, donde abundaban los encuentros con bonzos, y se originaban discusiones sobre temas filosóficos y religiosos del budismo. De aquí la necesidad de una preparación adecuada [46]. Se les exigía también conocer perfectamente el *Compendio* de teología elaborado por el padre Pedro Gómez, que « se hizo en latín y en jappón, y se lee a los hermanos y dojucus antes que se metan a predicar»; expresamente se añade que los dôjukus lo debían estudiar « por más de 15 meses continuos» [47].

[44] *Jap. Sin. 2*, 64rv.

[45] *Obediencias*, 156r. Al tratar estas mismas *Obediencias* de la liturgia, se manda « que haja sempre pregação aos Domingos» durante la misa; si es posible la tendrá el sacerdote, si no, un dôjuku que haya estudiado el *Compendio* de teología, y siempre llevará sobrepelliz, 165r. El público prefería oir a los dôjukus, porque « llevan tanta ventaja en su decir [...], que donde ellos están no pueden sino raras veces predicar los nuestros». *Sumario*, 185.

[46] *Jap. Sin. 7, I*, 323v; en las resoluciones de la consulta del 1580, hablando de las residencias, « los padres y hermanos y predicadores que a ellas se embían, han de ser sufficientes y bien instruidos acerca de la lengua, costumbres y leyes de Jappón»; y al insistir en los colegios, « para que aprendan lo que es necesario saber de sus leyes para predicar», *Jap. Sin. 2*, 75r,77v.

[47] *Jap. Sin. 13, II*, 331r. — Se trata del *Compendium catholicae veritatis in gratiam Iapponiorum fratrum Societatis Iesu confectum per Rdum Patrem Petrum Gomezium V. P. Societatis Iesu in provincia Iapponica* (Bibl. Vaticana, ms. *Reg. Lat.* 426, 11r-430r); publicamos un capítulo del *Compendium*, junto con otras noticias sobre el ms., en la o.c. (supra, nota 22), 137ss.

La dimensión kerygmática de los dôjukus alcanzó su apogeo en la formación de los catecúmenos cristianos. Cuando el obispo Luís Cerqueira llega al Japón (1598) y planea una renovación pastoral de la misión, tuvo muy presente esta categoría de los « dôjukus predicadores ». En noviembre reunió una consulta con los principales misioneros, y determinó ciertas normas pastorales. Una de ellas trata de los dôjukus, resaltando el carácter kerygmático de su vocación :

« Como o ministerio de cathechizar e pregar seja de tanta importancia, para que assim os gentios que vem a nossa Santa Fe, como os christãos, seião bem instruidos nas cousas de sua salvação, todos os dogicos que se occuparem assim em cathechizar, quer seja a gentios para o santo bautismo, quer aos christãos para recibir qualquer dos outros sacramentos, como principalmente em pregar, ora seja de ordinario em pregações formadas, ora mais raramente em pregações não tam formadas, serão primero examinados para isso, aprovados pello menos pellos superiores de alguma das casas reitoraes ; e o exame pello qual deve constar de su suficiencia, seja proporcionado ao ministerio ; e sem o dito exame e aprovação nenhum dogico exercitará algum dos sobreditos ministerios [48]. »

Se imponen unas breves reflexiones sobre esta preponderancia que el ministerio de la palabra adquirió en la actividad de los dôjukus. En parte era una consecuencia debida a la dificultad que encontraron los misioneros, sobre todo al principio, para expresarse en la lengua japonesa ; estos laicos sirvieron como intérpretes, y, « como son su lengua y costumbres tan difíciles y nuevas a los nuestros, no nos pudiéramos negociar en Japón sin estos dogicos » [49]. También era efecto del valor excepcional que se atribuía, dentro de los métodos misionales de aquel tiempo y en especial entre los jesuitas en el Japón, al *ministerium verbi* [50]. Cuando al comienzo del siglo XVII llegan al Japón misioneros de otras órdenes religiosas, extrañaron esta participación tan activa de los laicos en el ministerio de la palabra. La criticaron, y, pasados unos años, redactaron un cuestionario sobre este tema, que enviaron a la reciente Congregación de Propaganda Fide ; entre otras dudas se pregunta « si es lícito dar permiso a los japoneses no ordenados para predicar pú-

---

[48] *Algunas cousas que o Bispo de Japão Dom Luis Cerqueira assentou acerca desta Christandade, com parecer de huma Consulta que sobre isto fez em Nangazaqui em Novembro de 1598* (Bibl. da Ajuda, ms. 49-IV-56, 39r-49v), 46r.

[49] *Sumario*, 191. Además, « ellos son intérpretes ». *Jap. Sin. 2*, 63v. — Fueron intérpretes no sólo para los japoneses, sino entre los inmigrantes : « avía aquí por toda esta terra de Vomura muitos corais [...], os quais sumamente desejava de fazer christãos [...] Y pera se podere bautizar nos mandou o padre viceprovincial hum dojucu corai [...] bem instruido ». *Jap. Sin. 12, I*, 1v. También fueron intérpretes entre los emigrantes japoneses en China y Filipinas, como el dôjuku Agustín Ota, enviado por Valignano a la residencia de Manila « para tratar y ayudar los jappones y ser intérprete de Vs. Rs., que es el prinçipal fin a que se embía ». *Jap. Sin. 13, II*, 331v. — En conexión con este oficio, fue también propio del dôjuku el de traductor. FROIS, I, 71v.

[50] O.c. (supra, nota 22), 31, 229.

blicamente», y « si es lícito, fuera del caso de necesidad, confiar a los laicos japoneses el oficio de predicar y bautizar». En Roma se organizó para el examen de todas estas dudas una comisión teológica, aprobada por el Papa, bajo la dirección del maestro del sacro palacio. Los teólogos, alejados de la realidad y demasiado preocupados quizá con una mentalidad antiprotestante, respondieron a las dos preguntas antes copiadas : « Ministerium verbi numquam licere non habentibus manuum impositionem nisi ex Romani Pontificis commissione», y a la segunda : « Non licere parare viam ad hierarchiae ecclesiasticae subversionem» [51].

Junto a esta categoría de « dôjukus predicadores», hay que colocar aquellos dôjukus que se dedicaron, por lo menos temporalmente, a los servicios domésticos ; a los más jóvenes y capaces de este grupo, se les abrió pronto la perspectiva de ingresar en el seminario y hacer la carrera eclesiástica. Entonces surgió un problema interesante, que estudiaremos en seguida. Ahora sólo queríamos señalar ese grado de « predicadores», subrayando el papel tan importante que desempeñaron en la actividad misional. Conocemos el nombre de muchos japoneses, tanto de aquellos reconocidos como « dôjukus predicadores», como de otros que, siendo aún niños, vinieron a las casas de los jesuitas para servir. Entre los primeros, quizás el más famoso fue un cristiano de Yamaguchi, Lorenzo (Ryosai ?) ; recibió el bautismo en 1551, cuando contaba veinticinco años, y entonces ya fue recibido en casa como dôjuku ; hacia el 1561 fue admitido en la Compañía [52]. El padre Fróis, que le conoció personalmente, resume así su vocación : Dios, « o tomou por denunciador de seo sagrado Evangelho, e primeiro propagador da doutrina catholica [...] ; foi hum dos mais insignes pregadores que teve athé agora a Companhia em Japão : con sua pregação se converterão muitos milhares de almas» [53] ; en las informaciones

---

[51] L. Pedot, *La S. C. de Propaganda Fide e le missioni del Giappone* (*1622-1838*) (Vicenza 1946) 255-266, utilizando los archivos de la S. C. de Propaganda Fide, ha escrito la historia de estas dudas. Por nuestra parte conocemos el ms. 73 de la Universidad de Coimbra, *Dubia iaponica cum eorum responsis a theologis consultis, iussu EE.S.C.P.F.*, con los textos copiados en los ff. 104-105. Aunque las dudas fueron presentadas explícitamente por los mendicantes sobre la pastoral de los jesuitas, ellos no dudaron, en el Japón, en utilizar los dôjukus, como confiesa M. de Ribadeneyra O.F.M., *Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de la Gran China... y Japón*, ed. J. R. de Legísima (Madrid 1949) 356, 398, 601, 603, 607.

[52] Los catálogos de la misión no están concordes en fijar el año de entrada en la Compañía : en los de 1561 y 63 se habla ya del « Irmão» Lorenzo, ARSI, *Goa, 24, I*, 36r, 38r ; según los del 1579, tiene 20 años de Compañía, o se duda, ibid., 127r, 149r ; según el del 1588, « 36 annos Societatis», ibid., 182v ; y el del 1592, notificando su muerte, dice que fue « recebido [...] en el año 63», *Jap. Sin. 25*, 55r. Una síntesis de su vida en *Sumario*, 120 nota 46 ; cf. Ebisawa Arimichi, *Irmão Lourenço*, en *Monumenta nipponica*, 5 (1942) 225-233 ; Yukichi Kataoka, *Life of Br. Lourenço*, en *Missionary Bulletin*, 3 (1949) 12-25 ; la biografía más antigua es la de J. E. Nieremberg, *Vidas exemplares y venerables memorias de algunos claros varones de la C. de J.*, IV (Madrid 1647) 269b-280a ; 2ª ed., *Varones ilustres de la C. de J.*, I (Bilbao 1887) 192-207.

[53] Frois, I, 11v.

anuales se recuerdan sus cualidades de « insigne predicador» [54]. Como representante del segundo grupo — formado por los que, siguiendo la línea budista más pura, vinieron con pocos años a las casas de la Compañía para « servir» — baste recordar el nombre de Juan de Torres de Yamaguchi, que a los nueve años de edad (1559) le dejó su padre en la residencia de Hakata como dôjuku ; luego pasó a la de Miyako, y para el 1568 había ingresado en la Compañía [55]. Consta que bastantes de los dôjukus de este grupo provenían de las familias « nobles» [56].

¿ Formaban estos dôjukus una institución laical al servicio de la misión? ¿ Pertenecían de alguna forma a la Compañía? No faltaban vínculos de tipo social y espiritual, que los unían en un grupo más o menos homogéneo : idénticos ideales y medios de trabajo. Dedicados a la misión, recibían de ella todo lo necesario para la vida ; no se trataba de un sueldo o paga determinada, sino de un mutuo contrato : ellos entregaban su vida a la misión, y la misión cuidaba de su sustentación diaria, vestidos, y medicinas [57]. « Los dogicos no sirven por estipendio como los komonos, sino por *kuriki*» [58] ; *kuriki* es un término religioso que significa el servicio no para cobrar, sino para merecer. Formaban con los misioneros un cuerpo único, « viven muy de mezcla con los Padres», advirtió Valignano al llegar por primera vez al Japón [59] ; se les consideraba como auténticos « hermanos». En 1560, cuando aún no había ingresado ningún japonés en la Compañía, un misionero se atrevía a escribir : « os que ao presente laa estão são 3 padres [...] e 5 irmãos [...] e hum irmão japão, che se chama Lourenço» [60] ; cuando en 1562 Almeida visita al daimyo de Arima le acompañan « tres japões lingoas, dogicos de caza, que erão como irmãos» [61]. No era una unión periférica con los misioneros ; participan de su misma vida religiosa, y así tienen « su oración por la mañana y su examen a la tarde, y se confiesan frecuentemente» [62]. Además de estos lazos de tipo social-espiritual, existían vínculos jurídicos más fuertes, que los unían, en aquellos primeros años, entre sí y con la misión. Los dogicos « viven comúnmente sin votos», comentaba

[54] ARSI, *Goa 24, I*, 127r, 147r.

[55] FROIS, I, 52 ; *Jap. Sin. 25*, 37r ; *Sumario*, 110-111 nota 21. Sobre sus actividades posteriores, FROIS, II, 24, 25, 33.

[56] *Advertimentos*, 63. La consulta del 1580 prohibió a los dôjukus el uso de la seda, « sacando algunos niños nobles de 16 años abajo, los quales [...] podrán [...] usar de quimones de seda». *Jap. Sin. 2*, 85r.

[57] Valignano enumera « los nuestros y los dogicos y los que tienen cuidado de las iglesias», entre las 500 personas que « sustentamos todos los años». *Sumario*, 309. — Los primeros años, con 6.000 ducados se pudo sustentar todo el personal ; para el 1583 estimaba necesarios unos 10.000 (ibid., 311) ; para el 1602 ya no eran suficientes 15.000. *Libro primero*, 332r.

[58] *Obediencias*, 158r.

[59] *Sumario*, 190.

[60] DI IV, 812 ; cf. 868.

[61] FROIS, I, 131r. — A los dôjukus se les tratará como a los « nuestros». *Jap. Sin. 2*, 59r.

[62] *Sumario*, 190.

Valignano al llegar al Japón; se supone que algunos hacían votos, y, como se deduce de los datos posteriores, esos votos serían el de castidad y el de dedicación a la misión; desde luego, continúa el visitador, « a algunos se da licencia que hagan voto de entrar en la Compañía»: este voto los introducía en esa institución seglar de apostolado, ligada de esta forma jurídico-religiosa a la Compañía; el voto era libre, y su obligación, temporal; « se pueden salir cuando quieren, y nosotros también los podemos a nuestra voluntad, sin dar que decir a nadie, echar de nuestras casas» [63]. Son los primeros pasos en busca de una vinculación más fuerte.

Cuando Alejandro Valignano arriba al Japón (1579), encontró un centenar de dôjukus, sobre los que caía la mayor parte del trabajo pastoral. El afán organizador y jurista del visitador alcanzó de lleno esta organización laical; dentro de su programa de consultas y realizaciones (el seminario de Arima, noviciado en Usuki, casa de probación en Funai), el tema de los dôjukus ocupó un lugar destacado. Los misioneros, reunidos en la primera consulta (1580) bajo la presidencia de Valignano, dedicaron toda una cuestión al tema: « De los dogicos que viven en casa» [64]. Interesantes los primeros puntos para conocer la estructura de esta institución. « El 1.º, en que convinieron todos, que los dichos dogicos no se podían en ninguna manera excusar en Jappón en nuestras casas»; las razones son fuertes y convencieron plenamente al visitador: no sólo por ser la fuente de las vocaciones, sino por los oficios que realizan, « que [...] en Jappón no se compadiesse hazer sino por gente tenida por religiosa». De hecho, conviene recordar que casi todas las primeras vocaciones a la Compañía salieron de esta institución: « los que hasta ahora se recibieron fueron unos dogicos, que se fueron criando en casa, de los cuales se servían en catequizar»; es verdad que la formación de estos primeros jesuitas dejó bastante que desear, « porque entonces ni había seminarios ni casa de probación ni colegios donde pudiesen ser instruidos [...]. Con todo eso salieron mejor de que lo que se podía esperar de gente tan nueva» [65].

Admitida la necesidad de esta colaboración laical, se determina su estructura. Todos están conformes en que hay que mantener el celibato de los dôjukus. Primero, porque son considerados y de hecho viven como religiosos. La segunda razón es de tipo apos-

---

[63] Ibid., 190-191. Noticias del 1560 hablan de « Lourenço... este hé grande ajuda [...]; hé nosso irmão e tem feito os votos». DI IV, 847. Pero su entrada en la Compañía, según todos los catálogos, hay que retrasarla por lo menos un año. ¿No habrá que interpretar estos votos, no como los religiosos, sino como los que hacían algunos dôjukus para ligarse de una manera especial a la Compañía?

[64] *Jap. Sin. 2*, 63v-64v.

[65] *Sumario*, 184-185. Muchos entraban en este grado de dôjukus con la intención de pertenecer más tarde plenamente a la Compañía, como Agustín Ota, que se hizo dôjuku con intención de ser hermano de la Compañía. *Jap. Sin. 13, II*, 331r. — A otros que vivían ya en el grado de dôjukus se les permitía hacer el voto de entrar en la Compañía; léanse los textos de la nota 63.

tólico : « porque, siendo ellos obligados a sus mugeres y hijos, y con el cuydado de sus casas, ni ternían el amor y la diligencia que para estos officios conviene, ni servirían en nuestras casas para lo que sirven aora». La tercera razón, el ejemplo de los dôjukus budistas, que no se casan, y, si los nuestros lo hiciesen, « parecería cosa estraña y que daría poco crédito a nuestra religión» [66]. Algunas personas casadas abandonaron su casa para poder ser recibidos como dôjukus [67]. La castidad de estos colaboradores en sus ministerios llamó la atención de los misioneros, y en particular la de Valignano [68]. Los otros puntos de la cuestión tratan de la vida espiritual y social de los dôjukus. El visitador aprobó las conclusiones, añadiendo al final una frase que denota el valor estructural de esta institución : « Y ninguno podrá ni rescibir ni despedir los dogicos, sino los que fueran superiores universales, los quales cada año harán un catálogo dellos, dando particular información al superior de Jappón, conforme a lo que se acostumbra hazer a nuestros hermanos» [69]. En la redacción de las *Obediencias* se reservó esta facultad al padre provincial [70]. Dentro de otras cuestiones debatidas en la consulta, se volvió a tratar de los dôjukus ; por ejemplo, al hablar del hábito de los misioneros. Para los dôjukus se reservó el color que usaban los bonzos de una secta budista japonesa [71].

En una consulta posterior (1590) se presenta largamente la vida de los dôjukus, íntimamente unida al misionero en su ministerio pastoral. Cuando éste recorre las aldeas, además de dos o tres mozos para los servicios más bajos como « tener cuenta del caballo, hacer la comida, lavar la ropa», nunca debe faltar a su lado un dôjuku para los oficios de tipo litúrgico y catequético. Ahora bien, muchas razones abogaban por la fundación de un centro de dôjukus, y que el superior determinase el dôjuku que debía acompañar al misionero ; otras probaban que era mejor que cada misionero tuviese

---

[66] *Jap. Sin. 2*, 64r. — Las « Regras para os dojucus» recomiendan la castidad en función del ministerio. Ibid., 99v.

[67] Por ejemplo, Pablo Yoho, que « deixou mulher e filhos» en 1565, y sirvió por 15 años como dôjuku hasta su entrada en la Compañía, 1580 (Frois, I, 71r) ; Cosme de Kyoto con dos años de matrimonio abandonó su casa, 1567, y se vino a Sakai como dôjuku (ibid., 374r).

[68] Recordando Valignano los beneficios de Dios sobre la Iglesia del Japón : « hay una más firme aprehensión que sin guardar con mucha pureza la castidad no pueden vivir en nuestras casas ni tener este grado de dogico, y ansí la guardan ; y cuando no tienen en sí fuerzas para guardarla, ellos mismos piden licencia para se salir del servicio de la Iglesia : que es una de las grandes mercedes que hace Dios». *Libro primero*, 330r. En sus resoluciones a la consulta del 1580, recomendaba a los padres y dôjukus mucha prudencia en el trato con las mujeres, dado el carácter femenino japonés. *Jap. Sin. 2*, 75v.

[69] *Jap. Sin. 2*, 80v.

[70] *Obediencias*, 157r.

[71] Se impone cierta uniformidad (*Jap. Sin. 2*, 66v-84v) ; « los quimones y catabiras [= vestido exterior] serán azules, y los debucos [= manto corto] negros, más cortos que los de los hermanos, y hechos a la manera de Jappón» (ibid., 85r) ; el color azul era el distintivo de los budistas de la secta Ittôshû. El cap. 9 de las *Obediencias* trata detalladamente del vestido de los dôjukus : número de piezas, talle, color, etc. (157v-158r) ; al hablar de la liturgia, se manda a los dôjukus usar sobrepelliz cuando asisten a misa y a las procesiones, o predican (ibid., 165v-166r).

un dôjuku fijo como compañero [72]. Al visitador le pareció más práctica la segunda opinión [73]; el padre general Acquaviva, cuando leyó las actas, se inclinó decididamente por la primera: «1ª nobis videtur longe melior: examinatis enim rationum momentis, visum nobis est nulla ratione expedire fieri talem dogicorum determinationem, quamvis maior esset patrum commoditas, si suum quisque dogicum determinatum haberet» [74].

El número de los dôjukus fue aumentando progresivamente. Ya indicamos la cifra de un centenar para el 1580; en 1592 escribía el padre Valignano: «somos de la Compañía agora en Japón 136, y más 170 dogicos, entre los que están en el seminario y los que están repartidos por las otras casas» [75]; efectivamente, en el catálogo oficial encontramos 180 dôjukus repartidos por diversas residencias [76]; una carta del 1599 habla de «mais de cento e vinte doiucus entre los alumnos do seminario; abridores, pintores que são tambem doiucus» [77]; «en este año 1601, que esta *Historia* se escribe [...], más de 200 naturales cooperadores en el Evangelio, que llamamos dojucus» [78]; en enero del 1603, el obispo calculaba 284 dôjukus [79]. Todos estos textos introducen una nueva clasificación dentro de los dôjukus: los alumnos que estudian en el seminario. Desde la primera visita de Valignano, a los dôjukus más jóvenes se les abrió la puerta de los seminarios recién fundados, y en la realidad ingresaron aquellos que tenían capacidad y partes para estudiar latín. Se excluyeron, por ciertas razones, a los de clase social inferior a los hidalgos y mercaderes [80]. En la categoría de los dôjukus «predicadores» quedaron los de edad más avanzada; por

---

[72] El tema está tratado dentro de la pregunta 13. *Adiciones*, 637-642.

[73] «Después de tener examinadas con los dichos deputados, todas las razones que se tratan en esta cuestión por una parte y por la otra, nos pareció mejor la segunda opinión y tener mucho mayores comodidades» (ibid., 673); las razones en pro de la segunda opinión son de tipo práctico, y evitan entrar en probables peligros espirituales que podría traer la determinación de los dôjukus, «no parece que hay para qué ir con tantas metafísicas» (ibid., 641); era la opinión más común entre los misioneros.

[74] *Jap. Sin. 3*, 59r; otra copia en ARSI, *Congr. 46*, 398r.

[75] *Adiciones*, 515-516.

[76] *Jap. Sin. 25*, 25r-25v: «Rol dos dojicos [...]»; otra copia en *Jap. Sin.* 49, 191r.

[77] *Jap. Sin. 13, II*, 258r (se repite en 260v). — Los «abridores y pintores» son dos oficios nuevos que no aparecían en las primitivas listas de los quehaceres de los dôjukus; con la apertura de los seminarios, algunos dôjukus que «servían» en las casas aprendieron las artes, «vão aprendendo canto d'orgão, e a tanger». FROIS, *Segunda Parte* (cit. supra, nota 20), II, 272. — A las clases de pintura en Shiki asistían bastantes dôjukus; con la llegada de la imprenta, a los dôjukus se les abrió un nuevo campo, en el que destacó Constantino de Isahaya, dôjuku por quince años (1580-1595). Cf. D. SCHILLING, *Christiliche Druckereien in Japan (1590-1614)*, en *Gutenberg-Jahrbuch*, XV (Mainz 1940) 356-395 (v. 382).

[78] *Libro primero*, 319v, 331v.

[79] Dentro del documento oficial del obispo L. Cerqueira cit. supra, nota 43.

[80] «Ne admittat in seminarium dogicum aliquem honoris gradu tonobara [= hidalgo] ut vocant, vel honesto cive quem macigim [= mercader] vocant, sive honesto mercatore inferiorem». Art. XIX de la primera congregación provincial, ARSI, *Congr. 46*, 375v; otra copia de las actas de la congregación en *Jap. Sin. 51*, 276r-298r. — El visitador determinó que los dôjukus que se recibiesen en el seminario, fuesen «honrados de grão de tonobara para cima, ou filhos de marcaderes, ou machijins honrados». *Obediencias*, 156v.

fin, una categoría intermedia, que creó un problema interesante: aquellos que, jóvenes aún (se les exige al menos dieciséis años), quieren dedicar su vida al ministerio catequético-pastoral, participando del trabajo y espíritu de los misioneros ; pero o por sus cualidades, o por no sentir la vocación sacerdotal ni religiosa, no entraban en los seminarios ni en la Compañía [81].

La posición jurídica de este último grupo no era clara. Muchos, psicológicamente no se sentían contentos ; llegaban a los veinte años y, mientras veían a sus compañeros de seminario subir hacia el sacerdocio, ellos se encontraban siempre estacionados en el mismo plano. El problema se agravaba cuando comparaban su vida con la de los dôjukus budistas, que también iban subiendo gradualmente, con la posibilidad de llegar a ser *chôrô*, como vimos. Las defecciones no faltaron.

El padre Valignano examinó el problema de las defecciones de esta última categoría de dôjukus, « que no tienen perseverancia quando pasan de 20 años para arriba, si no fuesen admitidos en la Compañía» ; pero la admisión resultaba imposible, o porque ellos no querían ser religiosos, o porque les faltaban cualidades. Permanecían en un grado innominado, estancados, contra toda la estructura del país, « porque está todo Japón tan puesto en ir subiendo». Como la misión no puede prescindir de ellos, concluía el visitador dirigiéndose al general, « es necesario inventar una distinción de grados, y después se ha de aprobar por vuestra paternidad y por ventura por su santidad, lo qual, por ser cosa nueva, ni será tan fácil ni tan inteligible» [82].

Es el proyecto. Ahora, la tarea de los misioneros es buscar una estructura específica, nueva, con sus grados — al estilo del Japón —, que pudiese recoger a los dôjukus dedicados al kerygma, pero que no podían o no querían emprender la larga carrera eclesiástica. De Roma vendrá el segundo paso : la aprobación. Una de las tentativas de solución proviene de los misioneros reunidos en la primera congregación provincial, 1592 : admitir en la Compañía hermanos coadjutores que, sin los estudios eclesiásticos, se dedicasen exclusivamente al ministerio de la palabra ; serían religiosos, coadjutores en la predicación ; en este nuevo grado podrían entrar los dôjukus :

« An sint admittendi fratres iaponii, qui solis concionibus vacent, etiamsi latinam linguam ignorent, et qui coadiutores tantum sint. Articulus XVII.

Post varias rationes allatas, visum est denique universae congregationi non posse modo praeter eos, qui admittuntur ut incumbant in latinam linguam, non recipi alios etiam fratres, qui totos se iaponicis concionibus tradant, etiamsi nullam praeter iaponicam linguam norint. Nam hoc necesse videtur tum ut dogici latinae linguae ignari spem non amittant,

---

[81] Todos estos datos se reflejan claramente en el cap. 8, « Dos dogicos» de las *Obediencias*, 155v-157r.

[82] *Adiciones*, 567-568.

intelligentes se numquam futuros fratres, atque ita recedant a nobis; tum ut, quo possumus modo, christianis opem feramus operariorum inopia laborantibus; tum demum ut qui latinis litteris dant operam, possint absque impedimento sua studia prosequi [83].»

La solución no deja de tener alguna sugerencia interesante para el desarrollo misionero de la Compañía. Pero es provisoria y limitada a un estadio, más o menos largo, de falta de sacerdotes predicadores. El problema quedaba sin solucionar, porque algunos dôjukus querían seguir en su oficio apostólico, sin entrar en religion. Por su parte, el padre Acquaviva respondió: «Ad 17m: Huiusmodi fratres raro sunt admittendi, et haec admissio sit ex dispensatione, donec suppetat maior numerus operariorum» [84]. Se busca otra vía de solución, y esta vez muy interesante: formar «iuxta iaponicum morem» una institución laical integrada por los dôjukus catequistas. Los padres congregados proponen el esbozo, que dejan en manos del visitador:

«illi qui in fratres admittendi non fuerint, existimat congregatio optimum fore, si pater visitator constituat aliquos gradus, ad quos iuxta iaponicum morem paulatim ascendant, ut contenti sua sorte vivant, nam alioqui perseverare non poterunt. Et de huiusmodi re tota certior fiat sua paternitas per procuratorem, ex quo causas omnes, quae id suadent, intelliget; rogatque congregatio nostrum Patrem ut favere velit his dogicis, previlegia nonnulla concedendo, quo facile perseverare possint iuxta ipsis praescribendum modum [85].»

El visitador, recogiendo la invitación de los padres congregados, se dedicó a planear detalladamente las líneas fundamentales de esta nueva institución. En octubre del 1592, junto con el procurador que se dirigía a Roma, padre Gil de la Mata, embarcó en la nave de Juan de Gama, que los dejó en Macao. El procurador proseguirá para Goa después de unos meses, llevando consigo muchos papeles relacionados con los dôjukus [86]. Mientras tanto, el

---

[83] ARSI, *Congr.*, *46*, 373v; más aun, como los dôjukus ejercían los oficios propios de los hermanos coadjutores —«ministeria nostrorum Europae coadiutorum»—, se pensó en suprimir los coadjutores temporales en la misión, si no tomaban una orientación diferente, nueva; de lo contrario «videtur modo congregationi expedire magis si huiusmodi coadiutores non recipiantur». Ibid., 374r.

[84] *Jap. Sin. 3*, 59r; otra copia en ARSI, *Congr.*, *46*, 398r.

[85] ARSI, *Congr. 46*, 375v, dentro del art. XIX «De dogicis». En ninguno de estos documentos oficiales hemos encontrado alguna alusión a la ceremonia litúrgica de consagración u ordenación de los dôjukus; es verdad que tratan más bien de problemas de fondo y estructurales. Autores casi contemporáneos, que contaban con otros documentos, hablan ya de la «solemne ceremonia de ordenación» practicada, por lo menos, desde el último decenio del XVI: se escogía un día de fiesta; después del evangelio de la misa cantada, una homilía sobre el valor de la predicación; el nuevo dôjuku se acercaba al altar, donde le cortaban el cabello y recibía el nuevo hábito; descripción en D. BARTOLI, *Dell'historia della Compagnia di Gesù: il Giappone*, I (Roma 1660) 406.

[86] Además de las actas de la primera congregación, el P. Mata había escrito un «Memorial para el Japón», donde trata principalmente de los oficios de los dôjukus y sus relaciones con el personal de la misión; hablamos de la historia de este documento, copias, etc.

visitador, en la paz del colegio, redactó un precioso documento. Valignano, práctico y jurista, no sólo propone los elementos fundamentales, concretos, de la nueva institución laical — los dôjukus, sus componentes, no serán religiosos —, sino que hace hasta la minuta de la bula con que el Papa podía aprobar este nuevo instituto :

« ... Y acerqua destos grados emos tratado muchas vezes para ver cómo se podría esto ordenar de manera que ellos se contentassen, y quadrasse a nuestra religión en Japón, ado por ninguna manera se escusan semeyantes doyuquus ; y aunque se offrecieron diversos modos, lo que me pareçe podría meyor quadrar es que V. P. alcansasse una bula de su sanctidad, que estos doyuquus, que después de aver estado por algún tiempo serviendo en estos ministerios, si después de llegar a 18 ó 20 años quiziessen de su voluntad consagrarse por toda su vida al serviçio de la religión en los mismos ministerios, no por ser religiosos ni hermanos, mas sólo para bivir como familiares de la Compañía, debaxo del emparo y cuidado della, ayudando a enterrar, cathequizar, enseñar la doctrina, tener cuidado de las yglesias, y otros ministerios de las casas que se acostumbran hazer en Japón por los doyuquus ; y para esto hiziessen también votos simples de castidad y de perpetuidad en el dicho serviçio de la religión, y que renovassen dos vezes cada año, de la manera que hazen nuestros hermanos, con condiçión de ser obligados a gordalos hasta que la Compañía no los quiziesse desta manera tener, y quando ellos no diessen la œdificación que conviene, les pudiesse soltar los votos livremente ; y que los que desta manera se ofreçiessen a la religión gozassen, por el tiempo que están en casa, de todas las indulgentias, privilegios y mereçimientos de la Compañía toda, o a lo menos de la Compañía de Japón ; y allende desto que, aunque no sepan latín ni sean para se ordenar de majores órdenes, se pudiessen ordenar gradatin en las 4 órdenes menores, o a lo menos con la primera tonsura, vestiendo hábito ecclesiástico, de la manera que visten en Japón semeyantes doyuquus, que es largo hasta los pies, aunque differente de los hermanos, para con mayor decensia hacer estos ministerios y ser tenidos por el pueblo por hombres ecclesiásticos ; que también que como tales puedan tocar los cáliçes, patenas y sanginos [= *purificadores*] ; haciéndose en la bula una enarratión de todo esto, y dándoles también alguna particular indulgentia y jubileo universal, assí para la primera vez que se dedican al serviçio de la religión y hazen estos votos, como también para quando los renovaren dos vezes cada año, y quando mueren perseverando nel mesmo serviçio [...] ; y quando pareçiesse que era cosa indeçente darles las 4 órdenes menores, pues ni serán religiosos ni tendrán letras para yr adelante en ser clérigos, se podría dexar esto ; aunque, como los japones son tan amigos de yr subiendo por grados, mucho haría esto al caso para su perseverantia, y pareçe también que, dedicándose ellos desta manera a la religión, el darles las 4 órdenes menores no repugnaría al consilio tredentino y a lo que acerqua desto se trata en el cap. 4º, 6º, y 11º de la 23ª sessión.

Bien veo que podrá esto pareçer, de primera vista, a V. P. no sólo cosa nueva y fuera del instituto de la Compañía, mas también cosa super-

en *El matrimonio de los japoneses : problema, y soluciones según un ms. inédito de Gil de la Mata S.I. (1547-1599)* (Roma 1964) 108, 126.

flua y ridícula, como se agora quiziéssemos hazer en la Compañía, como las otras órdenes, una 3ª orden ; y, a la verdad, assí lo fuera en Europa ; mas, considerando que esto se haze solamente para Japón, no pareçe cosa ridícula, mas acertada y buena, por las siguientes razones :

La primera, porque nosotros no podemos en ninguna manera en Japón escuzar estos doyuquus, y pues necessariamente los avemos de tener en casa, y se ve por experientia que no perseveran si no se le[s] diere alguno otro grado o modo de lo que tienen agora ; y de salírsenos desta manera de la yglesia, en tiempo que nos avían de ayudar, se nos sigue daño y descrédito, y no pareçe sino cosa necessaria y buena hallar algún modo con que se animen a perseverar en ella [...].

La 2ª rezón es porque con esto se escusa de tomar muchos hermanos [...].

La 3ª rezón es porque el alcansar esta bula y dar estos privilegios a los doyuquus, allende que no será sino en Japón, no es cosa que nos obligue, y nos pueda con el tiempo hazer mal ; porque, siempre que a la Compañía pareçiere no usar della, y no recebir estos doyuquus con esta obligaçión de voto, lo podrá hazer como quiziere a su voluntad, pues no a de ser religión ni de la 2ª ni de la tercera orden, mas un privilegio que se le da como a familiares de casa, lo qual no pareçe que repugna a nuestros privilegios y bula.

La 4ª rezón, finalmente, porque no sabemos hallar otro modo para hazer que pesseveren [87].»

El texto es largo, pero convenía copiar sus párrafos más esenciales. Se intenta lograr la aprobación pontificia de una institución laical, —« no serán religiosos» —, dedicada principalmente al ministerio de la palabra —« enseñar», « catequizar» —, y a otros más amplios, como « enterrar los difuntos cristianos, tener cuidado de las iglesias». El lazo jurídico de unión serán dos votos simples, temporales : de « castidad», y de « dedicación al dicho servicio». La concesión de las órdenes menores respondería a la estructura religiosa del budismo japonés, que supone una ascensión gradual. El hábito los convertiría a los ojos del pueblo en « hombres eclesiásticos», apreciación necesaria para el trabajo. En toda esta concepción se subraya el sentido de adaptación. Intimamente unidos a la Compañía, participarían de sus gracias y privilegios.

¿ Qué efecto tuvieron en Roma todos estos planes ? Quizás el padre Acquaviva respondió detenidamente al tema central de la carta del padre Valignano, pero la respuesta no ha llegado hasta nosotros. Sabemos que el padre Gil de la Mata trató con el padre Acquaviva, durante el verano del 1595, los asuntos relacionados con la provincia del Japón, y le entregó las actas de la primera congregación, las cartas del visitador, etc. [88]. En septiembre emprendió la vuelta, y traía consigo las decisiones del padre general ; entre

---

[87] *Jap. Sin. 12, I*, 45r-46r ; segunda vía, ibid., 47r-48r. Ambas copias están firmadas por el P. Valignano. La frase « salir de la yglesia», que utiliza Valignano en este y otros textos, no significa apostasía, sino abandonar el servicio particular a la Iglesia.

[88] Consta por cartas del P. Acquaviva, *Jap. Sin. 3*, 18r-18v, 21v, 23v ; y por las memorias del mismo P. Mata (véase nota 91).

ellas, seguramente no faltaba la respuesta a la carta de Valignano. La nave de nuestro procurador encontró en el golfo de Lyon un fuerte temporal, y naufragó. El padre Mata logró salvar la vida, pero todos los documentos perecieron [89]. En los archivos de Roma quedó una copia de las respuestas del general a los artículos de la congregación del Japón ; hemos copiado antes el texto del art. XIX, « De dogicis», donde se notificaba al general la formación de un nuevo grado « iuxta iaponicum morem» dentro de la Compañía, de los dôjukus laicos, y se le pedía ciertos privilegios para ellos. En el examen que hizo el padre general de este artículo, sólo se fija en el segundo punto : « ad illud autem de privilegiis iam mittimus aggregationem cum patre procuratore, et viceprovincialis poterit illos participes facere meritorum et bonorum operum quae a nostris in Iaponia fiunt» [90]. El padre Mata, para suplir de alguna forma la pérdida de los documentos romanos, escribió unas breves memorias de los asuntos tratados con el padre Acquaviva [91]. Todo lo que se dice de los dôjukus se reduce a una breve frase, relacionada con el problema del dôjuku-compañero : « tambem pareceo a nosso padre que nenhum particular escolha dojuco e o peça ao superior, senão que o superior mediato ou immediato proveja como parecer mais conviniente» [92]. Cuando en el Japón se conoció esta decisión del general, quedaron todos perplejos ; ya se había empezado a llevar a la práctica la opinión de Valignano, que, como vimos, era contraria. Aprovechando las sesiones de la segunda congregación provincial, se sintieron en la obligación « nemine excepto» de proponer de nuevo al general el problema de los dôjukus compañeros del misionero ; era mucho más práctico y concorde con el carácter japonés, que cada misionero tuviese al menos un dôjuku fijo ; de paso le piden al general que no juzgue los problemas del Japón con las normas vigentes en Europa [93].

Desde este momento no encontramos más noticias sobre la estructuración definitiva de esta institución laical. En parte es debido a las persecuciones e inestabilidad de circunstancias que dominan todo el panorama de la misión ; en parte, porque toda la atención recae ahora en los dôjukus que estudiaban en el seminario. Sobre éstos sí hay frecuentes noticias en la correspondencia Roma-Japón. Para el 1608 habían enviado desde Roma, « alguns

---

[89] *Jap. Sin. 13, I,* 39v, 42v ; son dos cartas de Valignano lamentando la pérdida de las respuestas del general.

[90] *Jap. Sin. 3,* 59r.

[91] Ibid., 61r-63r : *Algumas cousas que o P.e Gil da Matta, procurador del Japão, tratou com N.P.G. Claud. Aquaviva* ; contiene 16 puntos ; la letra no es del P. Mata, pero el documento está redactado en primera persona : « vi em nosso padre», « preguntei a n. padre», etc.

[92] Ibid., 61v.

[93] Dentro del art. XIII del memorial de la segunda congregación provincial al P. Acquaviva, terminada el 5 diciembre 1598, *Jap. Sin. 3,* 72v-73v. — Todavía en mayo del 1612, el general escribía insistiendo en su parecer de no fijar los dôjukus para determinados misioneros. « Ordens tiradas de varias cartas de nosso padre Claudio Aquaviva», ibid., 32r-50r (vid. 42v).

livros de autores christãos, assi poetas como historicos, para se poderem lá estampar, e leer a esses dojucus, que julgamos por inconveniente leer lhe os de gentios com suas fabulas»[94]. Se recuerda varias veces la prudencia en admitir a los dôjukus al sacerdocio[95]. Y en una de las cartas del 1612, recomendaba el padre general al P. Pasio que los dôjukus no perdiesen mucho tiempo en el estudio de cuestiones teológicas innecesarias; y, respecto al estudio de la ley budista, que todo dôjuku — como vimos —, tenía que realizar, «não nos parece que o *Buppo* se lea a todos os dojucus, mas somente [a] aquelles que tiverem tal capacidade, que he provavelmente se ossa delle esperar que lhe não fará mal a tal lição, antes que se servirão para confutar as seitas de Japão»[96].

* * *

Antes de cerrar este estudio no podemos silenciar otro grupo de laicos que trabajaban en la misión: se les conoce con el nombre de *kambô*. El término es también budista, y significa los «bonzos que cuidan» de un templo[97]; «cambos, que são os que tem cuidado das igrejas»[98]. Parece que se organizaron después de la visita del padre Valignano. Se distinguen de los dôjukus en que no formaban una institución. Les falta además el carácter peregrinante, misionero, del dôjuku. Trabajan establemente en las iglesias. Sus ministerios no tienen tan acentuada ese dimensión kerygmática de los dôjukus. Sus actividades no miran tanto a los infieles, y se centran en el cuidado de los ya cristianos. La figura de los kambôs se parece mucho a la de los kanakkapillei que fundó Javier en la India. La siguiente descripción sacada de las *Obediencias* de los visitadores, ofrece rasgos muy semejantes a la de los apóstoles laicos de la India:

«Procurese que nas Igrejas haja cambós que saibão ler, os quaes tenhão cuidado das Igrejas, e emsinem as oraçoens, e leão ao povo a doutrina christã impressa, e outros libros espirituaes [...]. Cada mez os Padres em suas casas e residencias ajuntem hum domingo todos os cam-

---

94 Carta de Acquaviva al viceprovincial del Japón, P. Francisco Pasio, 9 diciembre 1608. *Jap. Sin. 3*, 35r.

95 Sobre todo a partir del «caso» o apostasía del dôjuku Fabián, ibid., 37r, 76v. Seguramente se trata de Fabián Unquio que años más tarde escribirá el *Ha-Deus* [= refutación de Dios]; sobre su vida, apostasía, etc., cf. P. HUMBERTCLAUDE, *Myôtei Mondô: une apologie chrétienne japonaise de 1605*, en *Monumenta nipponica*, 1 (1938) 515-548 (v. 516-519); completado en el estudio del mismo autor, *Notes complémentaires sur la biographie de l'ex-frère jésuite Fabien Fucan*, ibid., 4 (1941) 617-621.

96 *Jap. Sin. 3*, 77r. — Al fin de su vida (1615) dudaba el P. Acquaviva si compensaba el esfuerzo que tenían que realizar los dôjukus para llegar al sacerdocio, «soposto que esses Japões serven mais em dojucus que sendo sacerdotes ou entrando na Companhia, aindaque desto os não excluimos totalmente». Ibid., 77v. — Al tema de los primeros seminarios, formación, etc., están dedicadas muchas páginas de los vols. 10 y 11 de *Kirishitan Kenkyû* (Tokyo 1965, 1966).

97 *Jap. Sin. 25*, 44r.

98 Ibid., 64r.

bós de seu Cacari [*distrito*], tomandolhes conta da christandade que cada hum tiver a cargo, animando-os e ensinando-os a fazer bem seu officio, e em particular a forma de bautizar os que para isto tiver licença, e o modo de ajudar os doentes a ter contrição ; leão-lhes tambem as suas regras [99].»

No sirven por *kuriki* o sólo para merecer, sino que reciben de la misión un sueldo : « a todos los cambos da la Compañía su soldada competente» [100]. Casi todos son personas mayores. Parece que algunos vivían en matrimonio. No faltaron dôjukus que pasaron luego al grado de kambô, como Kuyemon [101]. Dentro de una relación colegial, elaborada por varios misioneros contemporáneos, se analiza el personal de la misión, y a propósito de los kambôs se dice,

« Allende de estos alumnos y dogicos están [...] otros rapados, a que llamán aquí *cambos*, que tienen cuidado de las iglesias que están por las aldeas, [...], y de concertar los altares y tener las dichas iglesias limpias y de enseñar la doctrina a los niños y demás gente de las aldeas [...], saber los desórdenes y las necesidades corporales y espirituales que tienen las dichas aldeas [...] ; y a todos los *cambos* da la Compañía su soldada competente cada año, a cada uno conforme a sus calidades ; los cuales acostumbran también a leer algunos libros espirituales al pueblo cuando los domingos y santos se juntan en las iglesias y no se puede hallar allí padre o hermano o dogico que les pueda predicar y darles mayores ayudas [102].»

Dentro de esa atención de los kambôs por la vida cristiana de los neófitos, ocupaba un puesto particular el empeño por prepararlos para la confesión, y enseñarles el acto de contrición [103]. Para el 1603, trabajaban unos 170 kambôs en la misión [104].

---

[99] *Obediencias*, 159v ; la *Doctrina cristiana* parece que fue impresa por primera vez en Katsusa, 1591 ; otro de los « libros espirituales», *Sanctos no Gosagyô* [= *compendio de los hechos de los santos*], salió de esta misma imprenta en estas mismas fechas. Para cuando se dieron las *Obediencias*, ya había publicado la imprenta de Amakusa otros libros espirituales, como el *Fides no Dôshi* (1592) [= *Introducción del símbolo de la fe*] de Fr. Luis de Granada ; *Contemptvs mundi jenbu* (1596) de Tomás de Kempis, etc. Véase J. Laures, *Kirishitan Bunko. A Manual of Books and Documents on the early Christian Mission in Japan* [3] (Tokyo 1957) 26-98, donde estudia las obras impresas en la primitiva misión.

[100] Documento cit. infra, nota 102. En una primitiva consulta celebrada en Kuchinotsu, 1576, se trató del problema económico y cómo había que sustentar los kambôs. *Jap. Sin. 8, I*, 13ªr.

[101] Calixto Kuyemon de Hiuga (n. 1567, bautismo 1581) durante diez años sirvió como dôjuku, y luego como kambô hasta el año 1624. Pagès, I, 593 nota 1.

[102] La cita está tomada de la nota de Alvarez Taladriz al *Sumario*, cit. supra, nota 43, y publ. en p. 189 ; palabras casi idénticas en el documento del obispo L. Cerqueira copiado en Pagès, II, 47 ; las mismas ideas repite Valignano en su *Apología en la qual se responde a diversas calumnias*... (Bibl. da Ajuda, ms. 49-IV-58), 44r ; cf. 46v.

[103] *Obediencias*, 162r, donde comienza el cap. 13 : « Das Confissões dos doentes» ; vid. supra, texto cit. en nota 99. En este ministerio también se asemejan a los kanakkapillei.

[104] Según el documento citado supra, nota 43.

La presencia, pues, de los laicos, como asociaciones estructuradas, en el trabajo misional de la Compañía, no fue un fenómeno esporádico. Se repitieron al comienzo de las misiones de Indochina con los famosos *thai*, o del Canadá con los *donados*, etc. Para otra ocasión dejamos el estudio de estas organizaciones que alcanzaron metas sorprendentes. No se trataba de una colaboración superficial. Tampoco fue efecto, por parte del misionero extranjero, de un complejo paternalista. Muchas veces este fenómeno partió de los mismos laicos, que, deseando participar en el apostolado de la Compañía, buscaron ellos mismos las fórmulas de integración. Otras veces, los misioneros acudieron a los laicos, procurando tenerlos a su lado para trabajar juntos. Los documentos copiados insisten en la necesidad de esta colaboración, sin la cual la Compañía no puede realizar su misión. Superada la primera etapa de improvisaciones, se estudió la forma de organizar esta colaboración, y así nacieron las asociaciones — de las cuales sólo hemos estudiado un ejemplo en la misión del Japón — con una configuración jurídica bien determinada. Sin perder su fisonomía « seglar», quedaban estrechamente vinculadas a la Compañía : participación en su espíritu, en su vida, en sus ministerios, en los privilegios y gracias ..., corroborada por un voto o por un contrato u otro lazo jurídico. Como primeros frutos, a veces no llegaron a madurar. Lo importante era abrir caminos *nuevos* ; éste es el adjetivo que tanto se repite en la correspondencia entre los misioneros del Japón y los superiores de Roma.

Es interesante notar la dimensión kerygmática de estas asociaciones laicas. No se ofrecían sólo a una colaboración de tipo material, como ser intérpretes, acompañar al misionero, tener limpias las iglesias o puestos de misión ; ellos eran los que preparaban el terreno, enseñaban el catecismo a los paganos, predicaban, tenían cuidado de los neófitos preparándolos para la recepción de los sacramentos, administraban el bautismo en ciertos casos, celebraban la liturgia de los difuntos, etc. A la vez, todo aquello que podía distraer al misionero de su ministerio intrasferible, quedaba en manos de estos laicos, como la asistencia social, la economía y los papeles de la misión.

Todas estas asociaciones estaban enraizadas en los más auténticos estratos de la propia nación. El mismo nombre que llevaban sus miembros no son importados sino auténticos del país nativo, que se solían usar para distinguir ciertas categorías de hombres dedicados al servicio social o religioso. Así, *kanakkapillei* era un término talmil que designaba a los « escribientes o secretarios » ; *dôjuku* en el Japón, un vocablo budista para los ayudantes y colaboradores de los bonzos en los templos. Todos estos términos adquirieron una significación nueva al ser aplicados a los laicos organizados de la misión [105].

---

[105] Hoy día, la presencia activa de los seglares en las misiones ha sido subrayada en el Concilio Vaticano II. Muchos de los elementos que han ido apareciendo a lo largo de estas páginas, los encontramos integrados dentro de su doctrina sobre la actividad misionera.

SUMMARY

During the xvith century, the missionaries of the Society of Jesus in Japan found it impossible to realize their mission without the collaboration of lay people, organized in some kind of Institution. On the other hand, from the beginning many of the new Christians themselves wanted to participate, in some way, in the spirit and activities of the Society, and so work for the Church. From these tendencies arose the idea of such lay organizations. In the first years there was a constant attempt to start these institutions, and there was started, among others, the « Jihiyakusha » (or Brothers of Mercy), « Cofradies », and the « Dôjuku ». The present article calls attention to the dôjuku organization, because its main aim was directly missionary, its development was closely adapted to the country, and it had a juridical bond with the Society. The Jesuits looked for a new formula to give form to this lay collaboration. The material for the study is mainly taken from the manuscripts in the Biblioteca da Ajuda (Lisbon), and from ARSI.

In the first stage, the name dôjuku, which belongs to the Buddhist vocabulary, was applied to those who collaborate with the missionaries not only as catechists for the pagans but also as preachers for Christian people. As the Society's external organization in Japan was modelled on the pattern of Buddhist structures, in which the dôjuku constitute the rank of those who « serve » and help the bonzes in the temples, our Christian dôjuku did the same services in the Jesuit residences, and adopted the same external signs of renunciation of the world and religious dedication as the Buddhist dôjuku did. But to the Christian dôjuku was entrusted a new service, unknown among Buddhists, namely the announcing of the Word of God. From the beginning the missionaries tried to find a concrete way to organize in juridical form these lay collaborators, who increasingly seemed to become more and more necessary. In fact, many dôjuku where not qualified, or too old to start the long studies for the religious life or the priesthood. Some of them did not want to become religious but, in any case, all of them desired to be closely associated with the Society, and continue to work for the Church. One of the solutions proposed at the First Provincial Congregation was to suppress in Japan the category of « fratres coadiutores », such as was already in use in Europe, and to make a new « grade »: « fratres, qui se totos iaponicis contionibus vacent », i.e., whose specific function would be preaching. The dôjuku could be integrated into this new category. Very Rev. Fr. General Acquaviva permitted it « ad tempus ». The new plan really did not solve the difficulties, because some of the dôjuku had no intention of becoming religious. Another solution was to « constituere aliquos gradus iuxta iaponicum morem », to make a « grade », new in the structure of the Society, according to the social and religious patterns of Japan. The missionaries entrusted to Fr. Valignano the implementation of these ideas.

The plan was specially cherished by the Visitor, who finally wrote a long document explaining to Father General the main features of the « new grade », which had to be approved by the Holy Father. The content can be summarized in these points : the new grade will be neither a religious nor a tertiary order ; the lay people who belong to it are not religious, although they take two simple vows of chastity and of

complete dedication to the service of the Church in the Society; they participate in the privileges and merits of the Jesuits; the main aim is the proclamation of the Word of God; they may receive, in successive stages, the four ecclesiastical minor orders. The Visitor recognised that, at first sight, this plan appeared novel (« nuevo y fuera del Instituto »); nevertheless it had to be studied, because it was necessary. Unfortunately the answer from Rome did not reach the mission in Japan; all the Roman documents of that year perished in a shipwreck, so frequent in those days.

The most characteristic feature of this type of lay organizations is the important role that the laity played in the kerygmatic activities of the mission. Most of the success of the mission must be ascribed to these lay apostles. These organizations were authentically native, and even the name is taken from the social or religious background of the country. It is interesting to see how close a link was made with the Society.

LA CHINE CENTRALE VERS 1700
III. LES VICARIATS APOSTOLIQUES DE L'INTÉRIEUR

ÉTUDE DE GÉOGRAPHIE MISSIONNAIRE

JOSEPH DEHERGNE S.I. - Chantilly

SUMMARIUM. — Ineunte saeculo XVIII Sinarum conversionis spes magna affulgebat. Hic datur nomenclatura, breviter adnotata, omnium stationum christianarum, ex variis documentis desumpta *.

La Chine centrale comprend, vers 1700, outre le diocèse de Nankin qui englobe les provinces de Anhwei, Kiangsu et Honan, étudiés précédemment [1], plusieurs vicariats apostoliques. Nous avons vu ailleurs [2] les deux vicariats maritimes que forment la province du Chekiang et celle du Fukien. Il nous reste, à présent, pour compléter cet imposant ensemble, à examiner les chrétientés des deux provinces du Hukwang et du Kiangsi.

---

* Abréviations employées :

On en trouvera la liste dans AHSI 30 (1961) 307-309 ; il faut y joindre : AMF = *Annales des Missions Franciscaines.* Louvain 1861 sq. — ANT = G. ANTONELLI, *Il beato Giovanni da Triora.* Roma 1900. — Atl. M. = *Atlas des Missions Franciscaines en Chine.* Paris 1915. — BARTOLI = D. BARTOLI, *Dell'historia della Compagnia di Gesù. L'Asia.* III. parte. *La Cina.* Roma 1663. — BN = Bibliothèque nationale, Paris, ms. fr. (manuscrits français) et, selon le cas, n.a. (nouvelles acquisitions). — BOURGEOIS = Lettres des PP. Bourgeois (1723-1792) etc. Manuscrit autographe de la Bibliothèque de Zi-ka-wei. — CARREZ = L. CARREZ, *En Chine. Le R. P. Jouis-Joseph des Roberts missionnaire de la Compagnie de Jésus en Chine (1702-1760).* Nancy 1903. — CHANEY = T. CHANEY, *La Colonie du Sacré-Cœur dans les Cévennes de la Chine au dix-huitième siècle.* Paris 1889. — CLET = *Lettres du Bx. François-Régis Clet.* Publiées par Joseph Van den Brandt. Pékin 1944. — HAMY = A. HAMY, *Documents pour servir à l'histoire des domiciles de la Compagnie de Jésus dans le monde entier de 1540 à 1773.* Paris s.d. — *JS* = *Japonica-Sinica* (aliàs Jap.Sin.), série d'ARSI, avec le numéro du volume (*en italique*) et la page. — KRAHL = J. KRAHL, *China Missions in Crisis. Bishop Laimbeckhoven and his Times 1738-1787.* Rome 1964. — LAUNAY K. = A. LAUNAY, *Société des Missions-Etrangères. Histoire des Missions de Chine. Mission du Kouy-Tcheou.* 3 vol. Vannes 1907-1908. — MS = *Monumenta Serica*, revue publiée à Los Angeles. — NORBERT = *Mémoires historiques*, éd. C. P. Platel. Lisbonne 1766. — PRUD'HOMME = J. PRUD'HOMME, *Carte des chrétientés de Chine.* Zi-ka-wei près Shanghai 1935. — RICCI-PORTA = G. RICCI - E. PORTA, *Storia della missione francescana e del vicariato apostolico del Hunan Meridionale dalle sue origini ai giorni nostri*, pubbl. per cura del'Ente Muratoriano. Bologna 1925. — RIPA = M. RIPA, *Storia della Fondazione della Congregazione e del Collegio dei Cinesi sotto il titolo della Sacra Famiglia di G. C.* 3 vol. Napoli 1832. — SARTORI = C. SARTORI, *Elenchus biographicis ac chronologicis notis ornatus complectens missionarios exteros ac indigenas qui sacrum obierunt ministerium in Vicariatibus apostolicis de Hu-Kwang ... jam ab anno 1839 ad annum 1926.* Hankow 1926. — SF = *Sinica Franciscana.* Rome. — SOCP = *Scritture Originali dalle Congregazioni Particolari...* Cgr. de la Propagande. — SOUCIET = E. SOUCIET, *Observations mathématiques, astronomiques, géographiques, chronologiques et physiques.* 3 vol. Paris 1729-1732. — STANFORD = E. STANFORD, *Complete Atlas of China.* London 1927. — STREIT = R. STREIT, *Bibliotheca missionum.* Münster-Aachen, les tomes V et VII. — VINCENTIIS = G. DE VINCENTIIS, *Documenti e titoli sul privato fondatore dell'attuale R. Istituto (antico « Collegio dei Cinesi» in Napoli) Matteo Ripa sulle missioni in Cina nel secolo XVIII e sulla costituzione e consistenza patrimoniale della antica fondazione.* Napoli 1904. — WB = *Welt-Bott.* 40 parties, soit 723 numéros en 5 volumes, Augsburg et Wien 1728-1761.

[1] Voir AHSI 28 (1959) 289-330.

[2] AHSI 30 (1961) 307-366.

LE HUKWANG 湖廣 (HOU-QUANG, HOU-KOUANG)

Le mot Hou-kouang désigne les deux provinces actuelles du Hunan (Hou-nan) et du Hupeh (Hou-pé) qui, sous les Ming, n'en formaient qu'une (Hukwang). La division eut lieu officiellement sous les Ts'ing, en 1664, troisième année de la période K'ang-hi[3]. Le nom des deux nouvelles provinces renseigne sur leur situation : le Hou-nan se trouve au sud 南 (*nan*) du lac 湖 (*hou*), le grand lac Tong-t'ing, véritable mer intérieure ; tandis que le Hou-pé est au nord 北 (*pé*) du même lac. Quant à Hou-kouang, le mot n'a pas le sens auquel on s'attendrait, de « large » 廣 (*kouang*) « lac » 湖 (*hou*), sens obvie de chacun de ces deux caractères (et ce serait d'ailleurs une figure classique dans toutes les langues, où il arrive de prendre la partie pour le tout). En réalité, Hou-kouang désigne (et c'est un autre sens de ces mots) « le pays de Hou » (région du lac Tong-t'ing), et « le pays de Kouang » (contrée divisée actuellement en Kwangtung et en Kwangsi). Historiquement parlant, en effet, le mot Hou-kouang désignait, sous les Yuen mongols, les quatre provinces actuelles du Hupeh, Hunan, Kwangtung et Kwangsi[4].

Région vraiment centrale de ce qu'on nomme la Chine propre, la Chine des Dix-huit provinces ; enfoncé dans les terres et loin de la côte, le Hukwang pouvait sembler d'évangélisation difficile et lente. Nous avons pourtant montré comment, sous les Ming, on y voyait déjà une remarquable effloraison de chrétientés[5]. En 1695, on y compte 286 baptêmes, 2 résidences, 11 églises avec 4 Pères et frères jésuites à Vucham, Te ngan, Kin cheu, Seam tam (Siangtan), Cham xa, Yun cheu (*JS 128*, 116v ; *134*, 386). En 1703, le document *Zi* des Archives de Zi-ka-wei[6] signalait dans la province 8.000 chrétiens, 10 églises, 55 oratoires, 850 baptêmes annuels. La même année, Grimaldi écrit dans son Rapport : « dans le secteur nord (du Huquam, donc dans le Hupeh) 2 résidences, 12 églises, 45 oratoires. Jean Bayart (Bayard) a plus de 800 baptêmes en 8 mois et plus de 600 catéchumènes » (WB n° 87, 31 ; *Synopsis Relationis 1703*). A cette date, jésuites portugais et jésuites français assurent seuls l'évangélisation. En 1714, ce sont les PP. Hervieu, Le Couteulx et Noëlas (*JS 176*, 64). Le P. de Laimbeckhoven remarque, en 1739 : « le sud du Hu-quam (= Hunan) a très peu de chrétiens ; mais au nord (Hupeh) il y a à peu près 8.000 chrétiens, dont la moitié aux jésuites français, l'autre moitié partagée en 42 chrétientés (très dispersées) dont je prends soin » (WB n° 592, 126). KRAHL p. 74 n. 30 compte, vers 1743, 12.000 chré-

[3] RBS 219, p. 2, indique la date de 1664 ; mais la séparation des deux provinces fut effective à partir de 1818 ; bien que Du Halde en fasse état en 1735.

[4] Cf. le *Ts'e yuen* aux mots Hou, et Kouang.

[5] *Les chrétientés de Chine de la période Ming (1581-1650)*, MS 16 (1957) p. 47-50 du tiré à part.

[6] Cité par GUBBELS, 37.

tiens aux jésuites français, 3.000 à la vice province et 600 aux Propagandistes, mais p. 14 il en donnait 8.000 à la vice province.

L'organisation ecclésiastique débute, en théorie, en 1659 [7], lorsqu'un Bref d'Alexandre VII, *Super Cathedram*, du 9 septembre de cette année-là, nomme Mgr François Pallu (1626-1684) vicaire apostolique du Tonkin et administrateur des cinq provinces du sud-ouest de la Chine, dont le Hukwang, où il arrive en janvier 1684. Quelques mois avant de mourir, et utilisant les pouvoirs qui lui ont été conférés, Pallu nomme, par décret du 23 juillet 1684, Mgr Charles Maigrot provicaire des provinces de Fukien, Kiangsi, Hukwang et Chekiang. Mais à la suite du Bref *Illis quae ad felicem* d'Innocent XI, 16 mars 1682, Mgr della Chiesa (1644-1721), franciscain, devient administrateur provisoire des 9 provinces de Mgr Pallu (avril et 11 oct. 1685, SF V, 134) et, à ce titre, il entreprend la visite canonique des missions, ce qui le mène au Hukwang par deux fois en 1685 et 1689 [8]. Vers la fin de 1691, Mgr della Chiesa est informé qu'on lui destine un des deux sièges nouvellement créés par le *Padroado* en Chine. Une fois cela connu, l'évêque de Macao, Mgr de Cazal, prend en mains la charge de la Chine entière au nom du *Padroado* et nomme partout des vicaires *de vara*, dont le P. José Monteiro, jésuite, pour le Hukwang, Chekiang et Kiangsi. En 1696 (*JS 165*, 282, 366), Innocent XII institue 9 vicariats apostoliques ; il nomme Mgr Jean François de Nicolai évêque de Béryte (20 oct.) ; et, le 22 oct., vicaire apostolique du Hukwang ; mais le franciscain repart pour l'Europe en 1697, pour aller se faire sacrer à Rome (7 mars 1700). Mgr de Tournon, pendant sa légation en Chine, essaie, là où il n'y a plus de vicaires apostoliques vivants, d'en instituer de nouveaux ; il nomme d'abord Mezzafalce provicaire du Hukwang ; mais il en fait, peu après, le vicaire apostolique du Chekiang [9] ; puis, le 12 janv. 1708, il nomme le P. Claude de Visdelou, jésuite français, vicaire apostolique du Kweichow et administrateur du Hukwang ; mais ce dernier est exilé de Chine en 1709. Après 1715, le vicariat de Hukwang passe peu à peu sous l'administration du vicaire apostolique du Szechwan, Mgr Jean Müllener, qui fonde une petite chrétienté à Changteh (Hunan). Pourtant, en 1720, le nouveau légat apostolique, Mgr Mezzabarba, nomme au

[7] Nous complétons ici l'article du P. Georges MENSAERT paru dans *Archivum franciscanum historicum*, 46 (1953) 369-416, par son livre sur Mgr della Chiesa, SF V, 444, 514, 537 ; et VI, 14, 112 ; cf. SF IV, 533.

[8] Par ailleurs, le 11 oct. 1685, Innocent XI établit Mgr della Chiesa vicaire apostolique des provinces du Chekiang, Hukwang, Szechwan et Kweichow ; l'intéressé ne recevra le Bref qu'en septembre 1687, et, entre temps (sept. 1686), il avait reconnu Mgr Maigrot comme provicaire des 4 provinces désignées par Mgr Pallu : Hukwang, Chekiang, Fukien, Kiangsi.

[9] Mgr de Tournon le nomme en 1705 provicaire du Hukwang ; mais avant même qu'il y soit arrivé, il est nommé le 7 oct. de la même année vicaire apostolique du Chekiang, pour remplacer le P. Pedro de Alcalá, qui vient de mourir (SF V, 444). Nicolai avait nommé en 1702 J. B. Maoletti provicaire ; et en 1704 il délègue ces mêmes facultés au P. Fr. Drion (qui n'arrive en Chine qu'en 1710) et Maoletti a résigné cet office entre les mains de Mgr de Tournon à Canton, le 9 mai 1705 (SF VI, 311).

vicariat alors vacant le P. Giovanni Battista Maoletti de Serravalle administrateur du Hukwang : celui-ci s'y rend immédiatement ; mais il meurt en partant pour l'exil à la persécution de Yong-tcheng (1725). Après la mort de Müllener en 1742, son coadjuteur, Mgr Louis Maggi O.P., lui succède dans l'administrations du Hukwang. Il meurt à son tour (20 août 1743) et Mgr Joachim Enjobert de Martiliat lui succède comme administrateur apostolique. A son départ pour l'Europe, 1 déc. 1747, il nomme Jean Baptiste Maigrot son provicaire.

Plus nombreuses au nord, dans le Hupeh, les chrétientés y forment sur la carte des îlots assez groupés. Nous allons commencer par le sud, par le Hunan, en parcourant les divisions civiles rangées selon l'ordre alphabétique.

A. LE HUNAN 湖南 (HOU-NAN)

A notre connaissance, il n'existe pas de chrétientés dans le fou de Paokin, ni dans les trois tcheou indépendants de la fin des Ts'ing, nommés Kweiyangchow, Lichow et Tsingchow. Grâce à sa proximité du Hupeh et du Szechwan, le Hunan reçoit au XVIIIe siècle les visites de missionnaires de ces provinces ; mais, après 1701, on ne trouve guère qu'un missionnaire jésuite dans le Hounan, pour la période qui nous occupe. Un état de 1712 cite 5 résidences ; toutes, à l'exception de Siangtan, sont vides. Ce sont « Tcham xa », « Heng tcheou », « Yum tcheou », qui sont des fou ; « Heng xan », hien du Hengchow fou ; Siangtan, où le catalogue nomme le P. Juan Duarte et le frère chinois Julien Gonzaga (*JS 174*, 224v, 260). Les lettres annuelles de la vice-province jésuite y donnent, pour 1745, 18 baptêmes d'adultes, 71 baptêmes d'enfants, 1140 confessions et autant de communions (FG 731, pour 1745).

I. CHANGSHA

1. CHANGSHA 長沙 (Tch'ang-cha) fou. D'ANVILLE : Tchang-cha-fou. On trouve habituellement écrit par les missionnaires d'alors (par exemple dans la carte de COUPLET) Chamxa. Cette capitale du Hunan, à l'est, en bordure de la province, a donné son nom à l'archidiocèse de Changsha, l'*AD. Ciamsciaven*(*sis*) des AAS.

En 1686, le P. Jacques Motel, qui réside à Siangtan, invite Mgr della Chiesa, son Ordinaire, à visiter le Hukwang (SF V, 127, 175). La province « tenga molte christianità sparse in diversi luoghi, tutte aperte dal P. Diego Motel», note l'évêque (SF V, 188, 203) ignorant que, sous les Ming, Ruggieri mais encore les PP. de Gouvea et Semedo y avaient missionné (MS XVI, 1957, 47-50). Pour aider le jésuite, Mgr della Chiesa lui envoie un compatriote, M. Cicé, des Missions Etrangères, lequel, contre les directives reçues, se met en tête d'acquérir une maison à Changsha (SF V, 177, 201), avec, dit-il, l'approbation de Motel, qui n'y a pas

d'église (BN, ms. fr. 9771, f° 11) : d'où protestations du Visiteur des Jésuites, le P. Philippucci (AMEP *401*, 169) et envoi du P. José Raymondo Arxo chargé de bâtir une église dans la capitale du Hunan : le vice-roi y met opposition (*JS 117*, 223) ; sur les conseils de l'évêque, le misionnaire jésuite fait pourtant acheter une maison en avril 1689 par le Chinois Lin (SF V, 173, 176, 200-202 ; VI, 497 ; AMEP *416*, 107-112).

Le *Catal. 1699* cite le P. Arxo comme supérieur de la résidence de « Cham xai» (*sic*), avec le P. Joseph Simon Bayard et le fr. Julien (Lo) neaga (lisez Julien Gonzaga). Le *catal. 1700* y met le P. Bayard, mais le *catal. 1701* dit la résidence inoccupée. Le *catal. 1703* y marque le P. Juan Duarte : « il n'a d'autre église ou oratoire qu'une église en ville. Les chrétiens sont près de 200 ; baptêmes annuels 30». Le P. Duarte y est encore en 1707 (BCP 1941, 238) ; puis le P. Porquet (*JS 149*, 325). La résidence de Chang xa fu est citée en 1723 dans la liste Foucquet comme appartenant à la vice-province portugaise. Nous y voyons passer à la fin d'avril 1732 les PP. Maggi O. P. et Pierre Tchou destinés au Szechwan (LAUNAY *S. I*, 113).

2. *Liuyang* 瀏陽 (Lieou-yang) hien du Changsha, à l'est dudit. D'ANVILLE : Lieou-yang-hien.

Chrétienté ouverte au début du XVIIIe siècle par le P. Duarte ; mais abandonnée depuis le présent règne (= de Yong-tcheng, 1723-1736) (AMEP *434*, 490), à « Louy yang» : ce serait Liuyang du Changsha ; à moins que ce ne soit une erreur pour le Laiyang hien du Hengchow fou (on cite côte à côte Jun hin et Louy yang, or Yunghing et Laiyang sont deux hien voisins au sud du Hunan).

3. *Siangsiang* 湘鄉 (Siang-hiang) hien, au sud-ouest de Changsha. D'ANVILLE : Siang-hiang-hien.

Une lettre du 29 janvier 1683 dit que le P. Nicolas de Rivera (= Juan Nicolas de Ribera, O.E.S.A.) y est venu de Canton le 24, amené par le chrétien Paul, qui voudrait une fondation ici (Catalogue Maggs, n° 1274). Np 45 parle de « Hiam sian» en 1709, sans dire positivement si c'est une chrétienté du Hukwang (où il n'y avait pas alors de mission d'augustins espagnols).

4. *Siangtan* 湘潭 (Siang-t'an) hien, sud-ouest de Changsha, sur le fleuve Siang-kiang. D'ANVILLE : Siang-tan-hien [10]. Forme l'actuelle préfecture apostolique de Siangtan, *Siangtanen(sis)* des AAS.

A Siam tan, depuis douze ans et plus, il y a un chrétien du Scensy (= Shensi), écrit Filippucci, le 19 oct. 1688 (*JS 164*, 81) : c'est le mandarin François Kiang, élève de Verbiest. Une lettre de Cicé, 6 mars 1689, dit qu'en 1687, « le P. Motel y accommode une église, que le mandarin de la ville, qui est chrétien, y avait fait bastir à ses frais» ; en 3 semaines, 10 baptêmes ; il s'y trouve un « xing mu tang», chapelle de la Ste Vierge, réservée aux femmes, qu'un serviteur de ce mandarin fit

---

[10] Siangtan et Siangsiang font aujourd'hui partie de la préfecture apostolique de Siangtan. Il existe un autre Siangtan, mais non hien, au Hupeh, et qui a aussi des chrétiens, puisqu'en 1709, on voit ces deux Siangtan du Hukwang témoigner en faveur du mot *T'ien* (Np 45 : *Supplex Libellus oblatus Pontifici...* où San tan hien et Siam tam sont cités côte à côte).

faire (AMEP *404*, 58 ; BN, *ms. fr. 9771*, f° 11) : le P. Jacques Motel (*JS 117*, 221). L'église est aux jésuites, non aux Missions Etrangères, comme le dit M. de Cicé (*JS 164*, 81) appuyé par M. Pin (SF V, 202). Et quand, en 1687, le P. Arxo s'y rend, M. de Cicé s'en va (AMEP *416*, 107-112 ; SF V, 130, 145, 155, 201 ; BN, ms. fr. 9771 f° 12). Grâce à sa position sur le fleuve Siang-kiang, Siangtan devient le centre de l'apostolat au Hunan. Mgr della Chiesa, accompagné de Basile Brollo, vient visiter la chrétienté, 22 avr. 1689 ; il parle de la multitude d'âmes « che contribue continuamente a chiesa santa, non ostante li grandi travagli che tiene e l'apostasia di gran parte dell'antica christianità » : ces apostasies ont pour cause le départ du mandarin chrétien, la pression du vice-roi et des révoltes locales (SF V, 176, 177, 188, 209 ; VI, 424, 980) : le nouveau mandarin est pourtant catéchumène en 1689 (SF V, 173). La persécution se prolonge en 1691 (AMEP *404*, 346). La chrétienté remonte donc à 1676, sinon sous les Ming, s'il faut prendre au sens fort cette « antica christianità », dont parle della Chiesa, et qui ne nous est pas autrement connue.

De 1691 à 1699, le P. Arxo la visite, aidé par le frère chinois Julien Gonzaga (1691 à 1701) et, éventuellement, par les PP. Bayard et Duarte (PFISTER 413, 468 et 391). Le *catal. 1699* signale l'église de la résidence pour les hommes, la chapelle Notre-Dame pour les femmes. Le *catal. 1701* met à Siam tan le P. Bayard, puis le P. Jean Duarte avec le frère Julien Gonzaga. Le document *Zi*, cité par GUBBELS 37, dit qu'en 1703 Duarte compte 2.000 chrétiens, 6 églises, 290 baptêmes. Le *catal. 1703* d'Ant. Thomas précise : 5 églises, plus une dont on négocie l'acquisition ; 4 oratoires, 2.000 chrétiens, 260 baptêmes annuels à Siangtan. Le P. Duarte est encore cité en 1707 et en 1712 avec Julien Gonzaga (*JS 171*, 163 ; *174*, 199, 261) ; il a plus de vingt chrétientés, dont Queilin du Quamsi (*JS 175*, 79) ; en 1721, il y a toujours son centre, mais est en course (« excurrens ») toute l'année à travers le Hunan (TAMBURINI S. V. 103) ; il vient s'y cacher durant la persécution de Yong-tcheng, 1723-1739 (*JS 180*, 183 ; PFISTER 558) ; de même le P. Jean Edoardo en 1725 et 1726 (*JS 180*, 183). Le 15 nov. 1735, un prêtre chinois de la Sainte Famille, Jean In 殷, ordonné en 1734, meurt à « Shiantang » du Hunan, 15 nov. 1735 (A 441 ; BCP 1942, 485 ; GUBBELS 203 ; RIPA S. III, 192 dit à tort 11 novembre). La trop belle église de Siangtan sera détruite par les chrétiens eux mêmes lors de la persécution de 1748 (AMEP *624*, 120 ; SOCP 1748-50, I, f° 600).

De ces « plus de 20 » chrétientés citées ci-dessus, nous ne connaissons que Xe ci tu, (Shih tsi tu, Che-tsi-tou) où vit un certain Ignace Leou, disent les PP. Noël et Castner (Arch. S. I., Toledo, *ms. 1042 n. 5* p. 35).
5. *Yiyang* 益陽 (I-yang) hien du Changsha, à l'ouest du dit. NIEUHOFF écrit : Jeyang. D'ANVILLE : Y-yang-hien. Il existe trois hien de même nom (mais avec des caractères différents), deux au Honan, un au Kiangsi.

Lors de sa visite en 1737, Mgr Müllener rencontre le P. Duarte à I yang hien (SOCP 1738, t. 41, f° 143-144).

II. CHANGTEH

6. CHANGTEH 常德 (Tch' ang-té) fou ; au nord du Hunan. Habituellement écrit par les anciens missionnaires Chamte (Carte de COUPLET). On trouve : Changte (NIEUHOFF 267) ; Tsangtefu (A 65 n. 14) ; Ciantefu (A 441). Forme l'actuel diocèse de Changteh, la *D. Ciamtean* (*sis*) des AAS. D'ANVILLE : Tchang-te-fou, au nord-ouest de Changsha [11]. Distinct d'un Changteh fou, au nord du Honan.

En 1700, Simon Bayard est invité à prêcher la foi à Chamte (*JS 105 II*, 389). En 1703, le P. Van Hamme de passage à Cham te n'y voit pas d'église (*JS 117*, 330 et *199 I*, 117). Quand, en 1705, Porquet tente d'y faire mission il n'a qu'un seul chrétien (MCM I, 191-192 ; GUBBELS 80). Le P. Müllener C. M., y arrive le 29 juill. 1711, fonde une chrétienté et érige un oratoire dédié à St Sulpice (lettre du 12 août 1713, PMN, 1922, 165-168 ; GUBBELS 80, 149 ; Np 34, 35) ; il a quelques dizaines de chrétiens et, en 1712, on projetait la fondation d'un séminaire. « Ecclesiam occulte paulatim aperui», écrit Müllener à Bayard, 28 sept. 1715 (*JS 176*, 367). Müllener part après Pâques, le 8 avr. 1712 ; il y repasse comme évêque en 1717 (lettre du 7 mars 1717, Np 60, 35 ; GUBBELS 82). Il y retourne le 5 mars 1719 pour y sacrer Mgr Thomas de Sestri O. P., évêque du Tonkin (Np 67 ; MCM I, 213, 218 ; GUBBELS 82). Les MCM signalent un Ching-te fou où se trouverait un petit séminaire de huit élèves : ne serait-ce pas Changteh ? En 1723, la liste Foucquet met la résidence de Chang-te fu aux mains de la S. Congrégation (de la Propagande) : il s'y trouverait, en effet, deux franciscains italiens de la Propagande, le P. Serravalle, administrateur délégué par Mgr Müllener, et le P. Ferreri (A 62, n. 17 ; GUBBELS 117). Müllener les quitte le 24 févr. 1724, craignant que l'église ne soit vendue lors de la persécution et chargeant Stéphane Siu de prendre soin des chrétiens du Ciangtefu et des Monts Tu Su (au Szechwan) (lettre de Müllener, 31 déc. 1726, A 62, n° 95). Müllener, enfui de Canton le 6 oct. 1727, arrive à Changteh, où il s'arrête huit jours (GUBBELS 120). En 1737, Ciang te fu et Xa si (ce dernier au Hupeh) sont les deux églises que la Propagande possède au Hukwang (comme l'écrit Müllener, SOCP, 1738, t. 41, p. 160). Mais l'église de Tchang te a été volée lors de la persécution de Yong-tcheng (1723-1736), et, en 1738, Mgr Martiliat cherche à en obtenir la restitution (AMEP *434*, 572) Mgr Müllener y vient résider en 1740 (AMEP *434*, 629). En 1746, lors de la nouvelle persécution sous K'ien-long, le préfet occupe l'église (LY 18 ; GUBBELS 188).

Chrétientés : Lu-kuo-ma. Le 14 janv. 1725, Mgr Maoletti, de Serravalle, élu vicaire apostolique du Hukwang et se rendant à Canton passe par Lu-kuo-ma pour y mourir (A 66 n° 17, n° 28 ; STREIT VII, n° 3943 ; GUBBELS 117 ; RICCI-PORTA 19).

---

[11] Ce serait, croyons-nous, le « Kangte fou» du Hou-quouang avec le P. Porquet en 1705, dont parle LAUNAY *K.* I, 8, n. 2.

III. SHENCHOW
(qui devrait s'écrire CHENCHOW)

7. Signalons tout de suite une anomalie : on trouve au Hunan un Chenchow fou, un Chengchow et un Tsingchow (pour ne pas parler des Shenchow du Honan et du Hopeh, du Chenchow fou et du Chengchow du Honan). Pour rester dans le Hunan, nous y trouvons les homophones Chengchow (Tch'eng tcheou indépendant) et un Tch'en-tcheou fou. Or la *List of Post Offices* que nous utilisons, d'après la recommandation du Concile de Shanghai, 1924 (savoir l'édition de 1923, car celle de 1936 avait inventé une nouvelle nomenclature) écrit notre Tch'en-tcheou fou, page 191, Shenchow, comme si ce nom devait se prononcer Chen (et non pas Tch'en) tcheou fou. De même qu'elle transcrit, p. 17, Chenchow, notre Tch'eng tcheou, qui régulièrement devrait avoir la lettre g après l'n, transcription correcte du caractère chinois. Il fallait souligner ici ces deux erreurs.

CHENCHOW 辰 州 (mieux que le « Shenchow» des Postes chinoises), Tch'en-tcheou fou, aliàs Yüanling, sur le Yuan kiang, vers la frontière du Szechwan, à l'ouest de Changsha. D'ANVILLE : Tching-tcheou-fou (or il existe aussi un Tsing tcheou indépendant au Hunan, tout au sud, près du Mweichow ; D'ANVILLE : Tching-tcheou). L'Atlas de STANFORD écrit : Shenchowfu. Nom moderne : Yüanling (Yuen-ling) 沅 陵. Il forme l'actuel diocèse de Yüanling, la *D. Jüenlimen*(*sis*) des AAS.

LMC p. 370 déclare : « La predicazione incominciò a Shenchowfu nel 1902». Peut-être a-t-il raison, bien que la liste des églises des Missions Etrangères indique, en l'année 1734 : « In territorio Houn saen tchang 横 三 戈 via Thien kia hang dicti 田 家 芃 siti extra portam meridionalem [du Tchin tcheou fou 郴 州] ecclesia empta, ni fallor, a Dno Lirot aut Dno Basset» (AMEP *433*, 805-806 et *434*, 490), car ce texte comporte, lui aussi, une erreur : ou il s'agit du fou, et alors il faut écrire 辰 州 府, ou il s'agit du Tch'eng tcheou indépendant, tout au sud-est de la province, qui n'est pas un fou, et a pour nom moderne Chenhsien (au lieu de Chenghsien) (voir le n° 8). En somme, les chrétientés du Yüanling semblent récentes.

IV. CHENCHOW
(qui devrait s'écrire CHENGCHOW)

8. CHENGCHOW 郴 州 Tch'eng tcheou indépendant (non fou), tout au sud-est du Hunan, à la frontière du Kwangtung ; ne pas confondre avec Tsingchow (Tsing tcheou indépendant) qui se trouve tout au sud-ouest du Hunan, à la frontière du Kweichow, D'ANVILLE : Tsin-tcheou ; LY 339 l'écrit Tchin-tcheou (sans g) ; l'Atlas STANFORD : Chen-chow, sans g, et la *List of Post Offices*, p. 17 : Chenchow. Nom moderne : Chenhsien. Le Chengchow actuel fait partie du diocèse de Hengchow. D'ANVILLE écrit correctement : Tching-tcheou.

Le 21 sept. 1695, le P. Ant. Thomas écrit à Mgr Maigrot : « P. Van Ham[me] in parte boreali ; et Raimundus [Arxo] usque ad limites provinciarum Quamsi et Quamcheu excurrens, cum incredibili fructu et aliquot mandarinis alicujus notae ad fidem christianam adductis» (AMEP *429*, 67). Cette même année, pour le prix de 900 livres, Basset achète une maison à Tchen tcheou (AMEP *405*, 295), qui est écrit Tchin tcheou (AMEP *130*, 309, aujourd'hui à B. Mazarine, Paris, ms. 1950, ex 2257), et Tching tcheou (AMEP *429*, 105-108 ; *445*, 724 ; SF V, 335 et VI, 218). Tchin tcheou est l'une des quatre églises que les missionnaires de Chao tcheou (= Shiuchow), Kwangtung, visitent, à cause de sa proximité (AMEP *419*, 88). Le *Catal. 1701* et l'*An. 1701* citent la maison de Chim cheu appartenant aux Missions Etrangères. D'un autre côté, WB n° 87, p. 31 signale, en 1703, une église du P. Duarte à un énigmatique « Schum tscheu», où Pfister 558, lit Yong-tcheou. Ne serait-ce pas plutôt Chenchow ? Gubbels 90, attribue aux Propagandistes, en 1723, la résidence fondée peu avant 1701 à Chengchow. En fait, en 1733, Mgr Martiliat visite Tchin tcheou, chrétienté de Lirot et de Basset (AMEP *433*, 490) et Mathias Paul Fou cite en 1734 l'église de Tchin tcheou comme appartenant aux Missions Etrangères.

9. *Yunghing* 永興 (Yong-hing) hien au nord du Chenchow, au sud de la province.

Avant 1733, Jun hin et Louy yang ont été des chrétientés ouvertes par le P. Duarte et abandonnées par lui depuis le présent règne (Yongtcheng, 1723-1736) (AMEP *434*, 490). Louy yang serait-il Laiyang hien du Hengchow, au nord de Chengchow, plutôt que le Liuyang à l'est de Changsha ? (voir plus loin n° 12).

V. HENGCHOW

10. Hengchow 衡州 (Heng-tcheou) fou, sur le fleuve Siangkiang, au sud de Changsha. Distinct d'un Hengchow 横州 du Kwangsi. Nom actuel : Hengyang. — Est écrit : Hemcheu (Couplet), Heng cheu (Nieuhoff 261), Henciufu (A 441), Hin tcheou (AMEP *405*, 292), Hing tcheou (Ly 519). — Forme l'actuel diocèse de Hengchow, la *D. Hemceuven(sis)* des AAS.

La chrétienté de Heng cheu est citée en 1689 (AMEP *404*, 67). Le P. Joseph Raymond Arxo écrit de Hemcheu du Huquam, le 18 juin 1700, qu'il se propose d'y faire une église ; il pense qu'il y a là plus de chrétiens et de catéchumènes que dans le reste de la province, où ils sont pourtant nombreux (*JS 105 II*, 389). Le *catal. 1701* nomme la résidence jésuite de Hem cheu. La *Synopsis Relationis 1703* nomme l'église bâtie par le P. Duarte à Hem tscheu ; Là et à Yum cheu « christiani quotannis accrescunt» (WB n° 87, p. 31 ; *JS 199 I Synopsis Relationis* et *199 II*, 116 ; Np 47 ; Colombel II, 597 ; Pfister 558). En 1712, Jean Duarte (*JS 174*, 231). En 1733, André Ly est envoyé visiter les chrétientés du « Hing tcheou» au Hou-kuang, chrétienté jésuite (Ly 519 ; AMEP *433*, 767). Un nouveau vice-roi provoque une

persécution en 1749, lettre de Mgr de Laimbeckhoven de Hen tscheu fu, 21 déc. 1749 (WB nº 698 ; STREIT VII, 3402 ; GUBBELS 168).

Chrétientés : Hengtow 衡 頭 (Heng-theou : avant 1749, plusieurs familles chrétiennes y sont venues de « Ouen-chang » (= Ouenthang ?) du Szechwan ; elles y oublient leurs pratiques chrétiennes (LY 99).

Hwangshavan 黃 沙 彎 (Hoang-cha-wan ; on trouve aussi Huan-sa-vain, Haan-xa-hoan près de Hentcheoufou (AMEP *447*, 1007) ; « Fam-xa-vuang du Huan chou fou », Hunan (AMF I, 462 ; III, 156). Selon RICCI-PORTA 182, au début de K'ang hi, la famille Ly In-tsou y forme la première chrétienté du Hunan. Nous ignorons sur quel document il se base.

Jen-ngai-tang, au nord de Hengchow, selon RICCI-PORTA 186, est pareillement une chrétienté de la fin du XVIᵉ ou début du XVIIIᵉ siècle.

Peh siang 北 鄉 (Pé-hiang) à 18 kilomètres de Hengchow, date de vers 1700-1710 (RICCI-PORTA 185).

Siu-kia-ts'ong 粟 家 冲 (Siu-gia-zon ; Sciu kia tsong, RICCI-PORTA 188) remonterait elle aussi au temps de K'ang hi ; c'est à 40 lieues de Heng chou fu (Ant. 150).

Tsai-tsong 柴 冲, Zaizong, ou Tong-scian-tai-tsong, à 30 li à l'est de Hengchow remonte à la fin du XVIIᵉ siècle, selon RICCI-PORTA 70, 187 : là encore chrétienté connue du Hengchow, que nous retrouverons plus tard.

11. *Hengshan* 衡 山 (Heng-chan) hien, au nord-est de Hengchow, sur le Siang kiang. D'ANVILLE écrit à tort : Heng-chang-hien et *JS 117*, 329v : Hen fan (qui serait Hen san ?). Distinct des Hengshan 横 山 du Shantung et du Hupeh, et du Hengshan 横 扇 du Kiangsu, qui, tous, ne sont pas hien.

Le préfet de la ville, chrétien, bâtit une église au P. Duarte en 1702. Le Père possède alors 2 résidences, 12 églises, 45 oratoires au nord de Heng-chan (où le P. Bayard fait plus de 800 baptêmes en 8 mois) et 2 églises au sud (WB nº 87, p. 31 ; GUBBELS 37 ; *JS 105 II*, 388 ; *JS 117*, 329 ; *Synopsis Relationis 1703* ; PFISTER 558). Il y est encore en 1712 (*JS 174*, 231).

12. *Laiyang* 耒 陽 (Lai-yang) hien du Hengchow, sud du dit. LMC 368 : « Leigang ».

La chrétienté de « Louy yang » (*sic*) a été ouverte par le P. « Duarte » au début du XVIIIᵉ siècle, mais abandonnée par le Père depuis le présent règne (de Yong-tcheng 1723-1736) (AMEP *434*, 490). Mais s'agit-il de Laiyang ? Nous exposons la difficulté ci-dessus nº 9.

Chrétienté : Chüankishih 泉 溪 市 Tsuen-ki-chi ? Fin 1732 ou 1733, André Ly reçoit de Mgr Müllener cette chrétienté administrée auparavant par Duarte (LAUNAY *S.* I, 118 ; GUBBELS 142). L'éditeur de A. LY, ix, écrit Huen-khy-chy préfecture de Houtcheou du Houkouang précédemment administrée par le P. « Duarde » (= Duarte), jésuite portugais. Hou-tcheou serait une mauvaise lecture pour Hen tcheou. La chrétienté « Tseun ky chy » borde la rivière qui descend de Tchin tcheou (actuel Chenhsien, et non Tsinghsien, tous deux au sud du Hunan), à 40 stades au-dessus (en amont = au sud ?) de la ville de Hentcheou (AMEP *434*, 503).

VI. PAOKING
(actuel Shaoyang)

13. PAOKING 寶 慶 (Pao-k'ing) fou, à l'ouest de Hengchow, sur le fleuve Tzekiang. Nom moderne : Shaoyang. Forme l'actuelle préfecture apostolique de Paoking, la D. *Paokingen*(*sis*) des AAS.
14. *Shaoyang* 邵 陽 (Chao-yang) hien et quartier du Paoking fou.

Le Préfet apostolique, Mgr P. Lombos, m'écrivait le 2 juillet 1946, que les premiers chrétiens furent signalés seulement en 1857 et la mission vraiment fondée en 1910 « stabilita fuit». LAUNAY *S.* I, 122 remarque pourtant qu'en 1733, Martiliat se réfugie à Van han (Wanan, Wanan) du Shaoyang, chrétienté du P. Duarte.

VI bis. SHENCHOW
(voir le paragraphe III. SHENSHOW)

VII. TSINGCHOW

15. TSINGCHOW 靖 州 (Tsing) tcheou indépendant, tout au sud-ouest de la province ; nom moderne : Tsinghsien, dans la préfecture apostolique de Paoking. D'ANVILLE : Tsin-tcheou (sans g). Distinct de nombreux Tsinchow et Tsingchow (Hopeh, Kansu, Shantung, Fukien, Kwangtung).

En 1694, M. Basset y achète une maison et y prêche ; mais il doit « lâcher prise» pour se rendre à Canton (lettre du 1er déc. 1695, Np 15 ; LAUNAY *S.* I, 29 ; LAUNAY *M.*). En réalité, nous pensons avec le P. Georges Mensaert, qu'il s'agit du Chengchow (voir ci-dessus nº 8).

VIII. YOCHOW

16. YOCHOW 岳 州 (Yo-tcheou) fou, au nord de Changsha, frontière du Hupeh. Nom moderne : Yoyang 岳 陽. Sur la rive du lac Tongting. Forme les préfectures apostoliques de Yochow, *Yochoven*(*sis*) et de Lichow, *Lichoven*(*sis*) des AAS. Est écrit : Yocheu (COUPLET), Io cheu (AMEP *404*, 67) ; Yo-tcheou-fou (D'ANVILLE), Yao chou fou (AMEP *443*, 709).

Io cheu est une chrétienté citée en 1687 (AMEP *404*, 67) et Gozani, écrivant en 1714, parle de l'antique chrétienté de Yocheu (*JS 176*, 64). En 1689, M. de Cicé y fait une petite église et a quelques chrétiens dans des villages éloignés (BN, *ms. fr. 9771* fº 11). L'*an.* 1685-1690 nomme la chrétienté jésuite (*JS 117*, 220). De 1691 à 1701, nous y voyons le P. Van Hamme (*JS 174*, 524 ; *175*, 10) ; le P. Bayard de 1703 à 1705 (*JS 128* ; *175*, 153); l'église est citée déjà en 1702 (*JS 117*, 318). De leur côté, les jésuites français achètent une maison à Yochow en 1712-1714 : le P. Hervieu y trouve 5 familles chrétiennes sur les cent qui y étaient

autrefois, car depuis 7 ans, pas un missionnaire n'y était passé, écrit Dentrecolles en 1713 (*JS 168*, 31-32 ; *174*, 134, 321, 522v ; *175*, 26-31, 41 ; *176*, 64v dit : en 1714) : résidence signalée dans leur *catal. 1716-1717* (le P. « Hervieux» à Yo cheu) et celui de 1720 (Yo tcheou) ; tandis que celui de 1710 n'en parlait pas encore. Or l'église de la vice province (jésuites portugais) est encore citée en 1711 (*JS 174*, 442 ; *175*, 154) : ces données nous permettent de préciser l'affirmation de Mgr GUBBELS 90, qui met l'érection de l'église de Yochow entre 1704 et 1719. Lorsqu'en 1737, Mgr Müllener visite la chrétienté de Jo ceu fu, il rapporte dans son Journal que l'église des jésuites français a été volée par les mandarins durant la persécution et que la chrétienté a apostasié, sauf cinq ou six (SOCP 1738, t. 41, f° 143).

IX. YUANCHOW

17. YÜANCHOW 沅州 (Yuen-tcheou), n'est fou que depuis 1736. (Ne pas le confondre avec le Yuen-tcheou fou du Kiangsi). Son nom moderne est Chihkiang. Il fait partie de l'actuel diocèse de Yüanling (voir Chenchow, n° 7) ; au sud-ouest du diocèse, sur la frontière du Kweichow. Il est écrit : Iuen cheu (A 62 n° 6) ; Juen cheu (A 65 n° 4) ; Yuen-tcheou (D'ANVILLE).

Ant. Thomas écrit, en sept. 1695, que le P. Raymond d'Aragon (= Arxo) travaille aux limites du Kouangsi et du Koueitcheou (AMEP *429*, 67), donc région de Yüanchow et de Yungchow. En 1713, chapelle des jésuites français à Yuen tcheou (*JS 175*, 3v). Le 4 août 1722, le P. Francesco Maria da Ferrere, O.F.M., dit qu'il a trouvé à « Yvencheu» 72 chrétiens, et qu'il a 22 catéchumènes adultes (NORBERT VII, 148) et le 28 août de la même année, il annonce au Cardinal Préfet de la Propagande qu'il a visité Yuen cheu « dove fu accolto da quel governatore cristiano» pendant trois mois ; il répète les mêmes chiffres. La paroisse fut huit ans sans prêtre ; c'est la seconde église de la Propagande au Huquam (Hou-quang) (A 65 n° 4 ; B. Carpentras, ms 138 [L 149 bis], p. 177-180). Il en écrit de même le 15 mars 1723 : là, dans le yamen, j'ai baptisé en quatre mois 23 personnes (A 62 n° 6).

X. YUNGCHOW

18. YUNGCHOW 永州 (Yong-tcheou) fou, au sud de la province, sur le Siang kiang, à la frontière du Kwangsi. Nom moderne Lingling 零陵. Forme la préfecture apostolique de Yungchow, *Yungchoven(sis)* des AAS. Est écrit : Iumcheu (COUPLET), Jungcheu (NIEUHOFF, 261), Yong-tcheou-fou (D'ANVILLE), Yum cheu (*catal. 1699* et *1701*), Schum tscheu (WB n° 87, 31). LMC 371 suppose que « Gli inizi del cattolicesimo rimontano al principio del secolo scorso ... Primo missionario europeo fu il P. Giovanni Lantrua da Triora, O.F.M.». En réalité, les jésuites portugais y eurent des chrétiens dès 1690 (*JS 117*, 224), avec, de 1691 à 1699, le P. José Raimondo Arxo (PFISTER 413), qui,

en 1699, compte 134 baptêmes. On a vu (au mot Chenchow, ci-dessus n° 8) qu'en 1695, le P. Arno missionne jusqu'aux provinces du Quang-si et du Quang-tung. La maison de Yum cheu est portée aux *catal. 1699* et *1701*, avec chapelle Notre-Dame pour les femmes. Vers 1701, le P. Baborier va à Youn tcheou et il fait 50 baptêmes dans les villages voisins. Il « alla annoncer Jésus-Christ à deux villes (dont Youn-tcheou) qui n'avaient jamais vu de missionnaire, écrit le P. Fontaney en 1704 (*JS 105 II*, 388 ; *JS 143*, 259). On cite, en 1703, la « nouvelle église » de Yum cheu (*JS 117*, 329v ; *199 II*, 116v). La *Synopsis Relationis 1703* écrit : « Hem cheu et Yun cheu, duae ecclesiae non ita pridem erectae ». WB n° 87, 31 mentionne les deux nouvelles églises de Hem tscheu et « Schum tscheu » où nous lisons Yungchow (ou, à la rigueur, Chenchow, voir ci-dessus le n° 8). Le P. Duarte en 1712 (*JS 174*, 231). La vice-province a « missionem copiosam » à « Yun cheu fu » (*JS 199 I*).
19. *Kiyang* 祁陽 (K'i-yang) hien, au nord-est de Yungchow, sur le Siang kiang. D'ANVILLE : Ki-yang-hien. Ecrit Ki yam (*JS 117*, 224).

L'*an.* 1690 dit que l'église de Kiyang fut détruite en 1665. Avant la persécution de Yang Koang-sien (1664-1671), on y avait une église (*JS 117*, 224 : Ki yam). (On se rappelle qu'au sud-ouest et en aval de Kiyang se trouvait Paishui, la première chrétienté du Hunan, remontant au P. Ruggieri, en 1587).
20. *Taochow* 道州 (Tao tcheou) ; nom moderne : Taohsien, au sud de Yungchow. D'ANVILLE : Tao-tcheou.

Vers 1696, José Raimondo Arxo y missionne (*JS 105 II*, 310).
21. *Yungming* 永明 (Young-ming) hien, tout au sud, à la frontière du Kwangsi.

En 1684, le P. Motel prend soin de la chrétienté de Chin-ly-kiao (Chen-li-kiao ?) du Yun-mim hien (*An. 1685-1690* ; *JS 117*, 219).

XI. YUNGSHUN

22. YUNGSHUN 永順 (Yong-choen) fou, tout au nord-ouest du Hunan, et au nord de Yüanling (Shenchow). NIEUHOFF 257 fait de « Jungxun » une « ville militaire » et pour D'ANVILLE « Yong-tchun-sé » n'est pas un hien.

COLOMBEL II, 454 parle, j'ignore d'après quelles sources, d'une église à Yong choen en 1699. Quoi qu'il en soit, avant 1720, l'église de « Yuen chung fou » (Yungshun fou ?) sera détruite par les mandarins (MCM I, 247).

B. LE HUPEH 湖北 (HOU-PÉ)

C'est dans la partie nord du Hukwang, le Hupeh (Hou-pé) que se trouvent le plus grand nombre de chrétientés, au début du XVIII[e] siècle. Ainsi, en 1700, on y dénombre 2 résidences jésuites, 12 églises, 45 oratoires (*JS 105 II*, 389 et *199 I* 116v). En 1703, le P. Grimaldi répète ces chiffres dans sa lettre au T.R.P. Général,

et il ajoute que le P. Jean (Simon) Bayard a eu plus de 800 baptêmes en 8 mois et plus de 600 catéchumènes (WB n° 87, 31 ; *Synopsis Relationis 1703* ; *JS 199 I*, 116v). En 1731, le P. Duarte assure qu'il peut y avoir au Houquang de 16 à 17.000 chrétiens (AMEP *433*, 506). En 1739, Laimbeckhoven pense que le Hu quam est l'unique province où il n'y ait point de persécution ouverte « car nos chrétiens sont tous des pauvres qui travaillent de leurs mains, et le vice-roi est le prince Joseph, de la famille impériale, devenu secrètement catholique. Le P. Juan Duarte est au sud du Hu quam où il y a très peu de chrétiens, mais au nord, où je suis, il y a à peu près 8000 chrétiens, dont la moitié aux jésuites français. L'autre moitié est partagée en 42 chrétientés très dispersées, dont je prends soin » (WB n° 592, 125-126). Plus tard, il avoue : « au Hu quam, nous avons un bateau au lieu d'une maison, où nous sommes enterrés vifs » (à cause de la persécution qui les contraint à travailler de nuit) (WB n° 672, 32). En 1745, le P. de Neuvialle indique comment se présente la mission : « nous sommes ici quatre Français, le P. du Gad chargé des chrétientés de Gan lo fou, Mien yang tcheou et partie du Siangyang et de tout le Honan ; le P. de la Roche, avec les autres chrétientés du Siangyang ; le P. Beuth à King tcheou fou et Kin men tcheou ; le P. de Neuvialle dans les quartiers de Han keou, partie de Mien yang tcheou, Hoang tcheou fou ; le P. Aguiar n'est plus dans le Hounan, il est dans le Pe tchy ly [actuel Hopeh] ; il y aussi trois PP. des Jésuites portugais, Laimbeckhoven au Houpé ; Domingo da Sylva au Hounan, et Emmanuel da Sylva, Chinois, au Houpé » (AMEP *443*, 186-187). Les *lettres annuelles* de 1745, de la vice-province de Chine donnent au Hupeh 116 baptêmes d'adultes, 151 baptêmes d'enfants, 3318 confessions et 2609 communions, 4 extrêmes-onctions (FG *731* pour 1745). Enfin, en 1747, nous trouvons les noms suivants des missionnaires du Hou kuang : R.D. Stephanus Siu, sacerdos sinensis Sacrae Cong(regatio)nis (in montibus Lean chaen, indication barrée) : R.P. Godefridus Laimbeckhoven, S.I. vice-provinciae Sinensis (in urbe Wu tchang fu, indication pareillement barrée) ; R.P. Emmanuel da Silva, S.I. Sinensis ; R.P. Ludovicus du Gard (= du Gad), S.I. Gallus, superior ; R.P. Joan. Bapt. La Roche, S.I., Gallus ; R.P. Joseph Lefebvre, S.I. Gallus : « omnes supra dicti missionarii versantur in parte boreali provinciae [donc au Hupeh] ; deest unus qui curam habeat partis meridionalis, cujus missio spectat ad RR.PP. Societatis vice-provinciae Sinensis » (AMEP *435*, 339). Joachim Martiliat écrit aux Cardinaux en janvier 1747. « In Hou quoang vidi tantum P. Beuth S.I. — Vehementer laudandus est Josephus Maccioni, qui habitat in altissimis montibus, ubi nec oriza, neque frumentum crescunt, et non vivit nisi ex mili et panico, linguam jam edoctus cum magno zelo et cum fructu laborat, secum habet Dnum Stephanum Siu, sacerdotem Sinensem » (AMEP *435*, 19).

Remarquons que, des neuf *fou* du Hupeh, seul le Shihnan, actuel

diocèse *D. Scenanen(sis)* des AAS, le plus au sud-ouest de la province, n'aurait pas de chrétienté connue au début du XVIII[e] siècle (voir 53a) ; par contre, le tcheou indépendant de Kingmen en possède.

I. WUCHANG (OU-TCH'ANG FOU)

23. WUCHANG 武昌 (Ou-tch'ang) fou, capitale, à l'est du Hupeh, distinct d'un Wuchang (mêmes caractères) hien du dit fou, mais plus à l'est, au sud du Fleuve Bleu, près de Hwangchow. Actuellement, les villes de Wuchang, Hanyang et surtout Hankow forment une seule et immense agglomération. Il y a plus de deux siècles, en 1740, Vu tschang fu passait pour avoir déjà un million d'habitants, Han yang fu, 700.000 (LE XXII, 439 ; WB n° 671, 21) et l'on comptait à Hankeu plus de 40.000 barques (WB n° 673, 37). — Wuchang forme l'actuel diocèse de Wuchang, *D. Uciamen(sis)* des AAS, suffragant de Hankow, et, au sud, le diocèse de Puchi, la *D. Puchivan.* des AAS.

Est écrit : U-tchang-fu, Utschang fu (STREIT VII, 3267), Un cham (pour Vu cham) (*Catal. 1703*) ; Hou-cham-fou (APF 22 [1850], 139) ; Voucham (LE XVII, 169), Vouchamfu (GRESLON 62 sq) ; Voutchang (LE XXI, 288) ; Vucianfu (BARTOLI IV, 1062) ; Uoutchang (SOUCIET I, 139) ; Wutscham (WB n° 83, 17).

En 1661, nouvelle église et résidence bâtie par Candide Siu pour le P. Jacques Motel : 500 baptêmes (*JS 104*, 142) ... En 1681, les PP. Jacques Motel et Joseph Monteiro (*JS 163*, 162) : en 1683, on compte trois églises extra urbem, et 7 ou 8 missions (*JS 116*, 272v). En 1684 et 1688 on y voit le P. Jacques Motel (AMEP *426*, 306 ; *JS 164*, 81). Della Chiesa y passe en novembre 1685 et en avril 1689 (SF VI, 35, 79 ; SF V, 173). Le 9 juin 1687, Cicé y arrive, et, en trois semaines, il fait dix baptêmes ; il parle de deux « xing mu tan » (cheng-mou-t'ang, églises de la Sainte Vierge, réservées aux femmes) (AMEP *404*, 57-60 ; SF VI, 946).

Dans cette ancienne chrétienté des Ming, le P. Van Hamme réside depuis 1691 (*JS 165*, 279) ; depuis 1692, plutôt, car il arrive trop tard pour porter secours au P. Jacques Motel (mort le 2 juin 1692). Le 29 décembre 1694, il écrit à Van Callenberghe qu'il est seul au Huquam ; il a des chrétiens dans « 68 civitatibus muro cinctis et in omnibus pagis qui subjacent dictis civitatibus » (B. royale de Bruxelles, ms 4096, f° 25-26), renseignement intéressant, montrant combien l'Evangile a pénétré la province ; en 1693, aidé du frère chinois Julien Gonzaga, il avait fait 246 baptêmes (*JS 165*, 394). Il est de nouveau signalé en 1695 et 1697 (*JS 116* I, 299 ; *166*, 87). En 1699 et 1700, aidé du P. Emmanuel Marquez (*JS 134*, 385 ; *Catal. 1699*, *1700*) il a le soin de sept églises (*An. 1694-1697*, *JS 116 I*, 299 ; GUBBELS 33, 35), soit celles de Teian et de Kingchow, et quatre autres dans les bourgs, avec de 5 à 600 baptêmes annuels (LEP III, 75 = LE XVII, 169 ; Np 46).

En 1702, on y voit les PP. Hervieu et Bayard (LE XVII, 392) ; mais, écrivant de Rome en 1703, le P. Noël y met encore le P. Van

Hamme (WB n° 83, 17 ; LE XVII, 169). A cette dernière date, le P. Simon Bayard a, en partie, réédifié la résidence, et compte finir le reste l'an prochain ; il a, en ville, une église Notre-Dame pour les femmes : de Wuchang dépendent 5 églises, 30 oratoires, près de 6.000 chrétiens avec 600 baptêmes annuels (*Catal. 1703*). La *Synopsis Relationis* dénombre au nord de la province du Huquam, donc au Hupeh, 2 résidences, 12 églises (tombant en ruines), 46 oratoires, le tout au soin du P. Bayard. Le document *Zi*, cité par GUBBELS 37, majore ces chiffres : 8.000 chrétiens, 10 églises, 55 oratoires, 850 baptêmes annuels. Encore en 1708, 1711 et 1712, Bayard y compte plusieurs centaines de baptêmes annuels et plusieurs milliers de chrétiens (*JS 171*, 312 ; *172*, 35 ; *174*, 75v, 260, 285 ; *175*, 79, 108) ; aussi, vers 1711-1715, le Portugal se propose-t-il d'y faire ériger un diocèse du Padroado, ainsi qu'aux autres capitales provinciales de Foochow au Fou-kien et de Sianfu au Chen-si (SF V, 714). En 1719 et 1721, il est toujours rattaché au Wuchang ; alors il est dit « excurrens », faisant mission à travers tout le Hupeh (TAMBURINI *S.* V, 103). Lors de la persécution de Yong-tcheng (1723-1736), il est conduit à Canton, en 1724, pour y mourir (12 mars 1725). De 1707 à 1724, le P. Le Couteulx prend soin de ses chrétiens de Hankéou et de Voutchang (LE XXI, 290 ; PFISTER 575). Durant la persécution, le P. Ferrere, O.F.M., vient s'y cacher (A 61, n° 28, et A 66, n° 22). et le P. Louis de Sequeira y séjourne de 1726 à 1730, tandis que l'église de Vou-tchang est occupée (*JS 180*, 230 ; LE XXI, 288 ; WB n° 550, 126 ; PFISTER 698). En 1738, le tsong-tou, ou gouverneur, du Hukwang est chrétien (LE XXII, 286). Arrivé le 3 mai 1739, le P. de Laimbeckhoven vient faire mission à U-tchang fou : en 1740, il a plus de 400 baptêmes, 2.264 confessions, 1.995 communions ; et le 5 février, il commence une mission de dix-sept jours à Wuchang (GUBBELS, 163) ; en 1741, il compte dans sa mission 208 baptêmes d'adultes et 251 baptêmes d'enfants 3.912 confessions et 3.050 communions pour 8.000 chrétiens environ (WB n° 591, 592, 672 ; GUBBELS 156, 166) ; il construit un oratoire en 1743 (WB n° 677 ; STREIT VII, n° 3302 ; GUBBELS, 166). Il y passe de nouveau en 1749 [12].

Chrétientés. — Nous mettons à part Hankow (voir n° 24). Citons Lum cum sin, (Long-kong-sen) aldea de Vucham (*An. 1685-1690* ; *JS 117*, 219v) : serait-ce le Lum cien yn, sépulture des anciens régulos à une journée de Vucham, où éclata une persécution en 1675 ? (*JS 116 I*, 246). — Tunghupa 東湖垻 (Tong-hou-pa) à l'est de Wuchang, où Mgr de Laimbeckhoven fit mission en 1740 (WB n° 672, 34).

Il convient de relire DU HALDE (I, 201) : « Wuchang est comme le centre de tout l'empire ... On peut comparer l'enceinte de cette capitale à celle de Paris, et la ville de Han-yang ... ne le cède point aux villes les plus peuplées de France, telles que Lyon ou Rouen. On n'y compte jamais moins de huit à dix mille bâtiments [= vaisseaux] ... et lorsqu'en montant sur quelque hauteur, on vient encore à découvrir cette vaste

[12] La liste de FOUCQUET signale au Hukwang la chrétienté jésuite de Lo chang fu, qu'il distingue de Vu chang fu (Wuchang). Nous croyons à une distraction : Lo chang fu serait un doublet de Vu chang fu.

étendue toute couverte de maisons, on croit à peine ce que l'on voit, ou du moins on croit voir en ce genre la plus belle chose du monde».

24. *Hankow* 漢 口 (Han-k'éou, prononcez « Rainco»), entre les deux fou de Wuchang et Hanyang, et formant avec eux une vaste agglomération, n'est ni un fou, ni un tcheou, pas même un hien : c'est l'un quatre tchen 鎮 emporium, ou immense marché, de l'empire (et non tch'eng, 城 ville murée) ; après Shanghai, le port le plus important du Yang-tse-kiang. Ne pas le confondre avec Hankow (mêmes caractères) du Hopeh, et Hangkow du 杭 口 Kiangsi. Est écrit : Han ko (Gabet, dans Np 63) ; Hon-kon (APF 18 [1846] 359) écriture fautive ayant valeur de contresens (Hong-kong). Nom actuel : Siakow.

Hankow forme l'actuel archevêché, le *AD. Hancheuven(sis)* des AAS.

Selon GUBBELS, 19, la maison de Candide Hiu y avait été transformée en église vers 1661. Elle est visitée, de 1691 à 1701 par le P. Van Hamme (*JS 174*, 524) ; de 1702 à 1724, par le P. Le Couteulx (LE XXI, 290 ; *JS 175*, 24 ; PFISTER 575), qui achète une maison en 1711 pour les jésuites français (*JS 175*, 146) et semble y résider fréquemment : lettres de Hankow qu'il date du 23 sept. 1712 (*JS 174*, 230), 27 oct. 1713 (*JS 175*, 24), 2 oct. 1715, 22 sept. 1716 (*JS 176*, 380 ; *177*, 96). Le *catal.* de 1717 des jésuites français cite le P. Le Couteulx à Han keou, et celui de 1720 ajoute que « Han keu habet adjuncta oratoria». Lettres du 20 août 1720 et du 29 sept. 1721 (*JS 182*, 284, 285 ; *183*, 59 : ARSI *FG 730* an. 1721). En 1723-24, passage des PP. Gaubil et Jacques. Vers 1727-1730, l'église est transformée en grenier public « magasin à riz» (LE XXI, 239 ; WB nº 550, 114 ; GUBBELS 121). Au P. Le Couteulx succède le P. Duarte (LE XXI, 239 ; GUBBELS 121). En 1737, Mgr Müllener visite à Han keu la « capella assai commoda» des jésuites français (SOCP 1738, t. 41, fº 143). Vers 1738 (lettre non datée), le P. Du Gad a beaucoup de néophytes (LE XXII, 448 ; GUBBELS 176 ; PFISTER 777). Le 23 avril 1739, le P. de Laimbeckhoven s'y rend (GUBBELS 154 ; KRAHL 17-18) ; il y prononce ses derniers vœux le 2 février 1740 (WB nº 672, 34 ; GUBBELS 163). Le P. Loppin y passe, 7 décembre 1739, et repasse, mars 1740 (WB nº 671, 22 ; CARREZ 33-34 : PFISTER 794). Vers cette époque, l'église est convertie en yamen, ou tribunal. En 1743, sur un district de plus de 200 lieues de pays, le P. du Gad compte plus de 3.000 catholiques « de terre», et 800 « de barque» (*barqueiros*) (PFISTER 778). En 1745, le P. de Neuvialle (AMEP *443*, 186).

Chrétientés. — Un village « à quelques lieues de Han keu», le P. Le Couteulx y loge « chez un ancien chrétien» (WB nº 550, 122 ; LE XXI, 271) : serait-ce le Lieou kia ke 劉 家 溝 cité par LE XXI, 272 ?

Pe ts'iuen chan 北 泉 山 (LE XXII, 480) : à 30 Kms de Hankow (GUBBELS 173) ; à 35 Kms au nord-ouest de Hankeou (CARREZ 12). Ecrit Pechinen (= Pechiuen) par RICCI-PORTA 150. En 1739, le P. des Roberts y a 1.769 confessions, 1.734 communions, 313 baptêmes, dont 160 d'adultes ; et, en 1740, 1.984 confessions, 1.605 communions, 263 baptêmes, dont 101 d'adultes (LE XXII, 476, 482) ; c'est, écrit-il, « ma résidence ordinaire» ; on compte là 160 chrétiens qui s'approchent des sacrements (LEP III, 782 = LE XXII, 481 ; STREIT VII, 3279). Est

habituellement écrit en chinois 柏泉 Pe ts'iuen ; parfois Pe K'ien chan 北瀶山. Tcha hou, autre chrétienté du P. des Roberts en 1741 (LE XXII, 487).

25. *Kianghsia* 江夏 (Kiang-hia) hien et quartier du Wuchang.
Une chrétienté y est citée en 1738 (VINCENTIIS, DLVII).

26. *Sienning* 咸寧 (Hien-ning) hien au sud du Wuchang fou. NIEUHOFF : Hienning ; D'ANVILLE écrit à tort : Hieou-nhing-hien.

En 1740, le P. de Laimbeckhoven découvre dans le « Hien lin hien» une communauté chrétienne à Tiu su kiao (Tiu fu kiao ?), où, de mémoire d'homme il n'y avait jamais eu de missionnaire (WB n° 672, 34 ; GUBBELS 163, 410).

27. *Tsungyang* 崇陽 (Tch'ong-yang) hien, tout au sud du Wuchang. Ecrit : Cung-yang (pour çungyang) (NIEUHOFF 257) ; Tsong-yang-hien (D'ANVILLE) ; se trouve dans l'actuelle préfecture apostolique de Puchi (P'ou-k'i).

Chrétienté des jésuites portugais en 1735 (GUBBELS 152).

II. ANLU

28. ANLU 安陸 (Ngan-lou) fou. Il faut éviter de confondre cet Anlu fou, nom moderne Chungsiang 鐘祥 (la carte PRUD'HOMME : Shung-siang), sur le Han kiang, du diocèse de Hanyang ; et Anlu hien (mêmes caractères), ancien hien et quartier de l'ancien Teian fou (nom moderne : Anlu), plus à l'est, sur le Fu ho, et qui fait partie de l'actuel diocèse de Suihsien (Cf. n° 62). Le fou se nommait autrefois Chintien (NIEUHOFF 257) ou « Chim tien» (carte de COUPLET). D'ANVILLE écrit : Ngan-lo-fou, et il appelle le hien : Ngan-lo-hien. On trouve le fou écrit : Ganloana Residentia (HAMY) ; Gan lo (JS *117*, 318) Gan lu fu (GUBBELS 441) ; Ngando (Np 49) et Gan-To-fu (APF X, 76), qui sont des erreurs ; Ngan-lo (*Catal. 1701*).

Van Hamme en est chargé, de 1691 à 1701, ainsi que d'une cinquantaine d'autres localités, dans la partie médiane du Huquam (*JS 174*, 524). Les *catal. 1701* et *1703* signalent à Ngan lo une maison de la vice-province jésuite. GUBBELS 72, y parle d'une église en 1702 : en fait une église y fut achetée en 1707 avant la mort du P. Gerbillon (22 mars 1707) (*JS 175*, 41v, 146). Le 17 juillet 1707 (WB n° 106, 51 dit : 17 juillet 1709), Noëlas missionne dans la région, coupée de canaux, vraie « mission de Hollande» comme il l'appelle ; il a eu cent baptêmes récemment (*JS 175*, 146, 396 ; *183*, 261v ; LE XVIII, 94). On l'y retrouve en 1710, 1712, 1714 (*catal. 1710* ; *JS 174*, 75, 230 et *175*, 394). Le *catal. 1716-1717* marque son nom aux résidences de Anlu, Kingchow et Siangyang (*JS 134*, 451 ; GUBBELS 72, y ajoute Ichang) ; chassé de Kingchow en 1718, Noëlas se réfugie à Ngan-lou (WB n° 221, 5 ; PFISTER 588). Le *catal. 1720* cite la résidence de Ngan-lou ; de même en 1721 (à « Han lo fou», écrit le *ms. 133* de la B. de Carpentras, p. 126) ; vers 1723 (Gan lo fo, dans la liste de FOUCQUET). LE XIX, 402 parle du P. Noëlas à Ngan lo en 1724. Après la persécution de Yong-tcheng (1723-

1736), le P. Le Couteulx écrit, vers 1730, que les chrétientés nombreuses de Ngan-lo se sont maintenues dans une grande ferveur (WB n° 550, 117 ; LE XXI, 251) : il a 327 baptêmes au cours de ses voyages, dans les chrétientés que nous nommerons ci-après (PFISTER 577). En 1739, Laimbeckhoven en deux mois entend plus de 400 confessions et fait 160 baptêmes (WB n° 592, 116, 125). On y trouve aussi le P. Bataillé ; puis, en 1743, le P. du Gad, qui y introduit la dévotion au Sacré-Cœur (PFISTER 778 ; GUBBELS 136-137, 176). En 1745, la mission du P. du Gad comprend quatre parties presque égales, savoir une partie du Honan, et trois districts au Hupeh, Siangyang, Nganlo et Mienyang (LE XXIII, 6). AMEP *443*, 186 fait observer qu'il n'a qu'une partie du Siangyang, l'autre étant confiée au P. de La Roche.

Chrétientés. — Fenglo 豐 樂 : « en descendant de Siangyang, la première chrétienté du district de Ngan lo qui se présente [en 1743] est Fong ho lo (*sic*) ; elle est nombreuse et bonne, avec un oratoire (LE XXIII, 11) : c'est Fenglo, sur le Han kiang, au nord et en amont de Anlu ». Le P. du Gad en deux voyages y fait 18 baptêmes en 1745 (PFISTER 778 : Fong-lo-ho ; GUBBELS 411).

Shihpaitsen 石 牌 鎮 (Che-pai) « à six lieues au-dessous de Ngan lo » (LE XXI, 264) ; distinct d'un Shihpaichen (Che-pai-tch'eng, *sic*), près d'Anking, capitale de l'Anhwei. La chrétienté de Che pai est citée dès 1727-1730 avec le P. Le Couteulx (LE XXI, 252, 268) ; et, aux environs de Chepai, il s'est formé, en 1730, une chrétienté nouvelle assez nombreuse (WB n° 550, 120 ; MAILLA XIII, 267 ; LE XXI, 252, 268 ; CARREZ 35). Elle est au sud de Anlu, sur l'autre rive.

Topaowan 多 寶 灣. Le P. du Gad écrit : « To-pao-ouan, qui est au-dessous de Ngan-lo est encore une chrétienté considérable ; mais qui l'est devenue bien davantage depuis le mois de février 1744 ; jusque là, il n'y avait eu dans les montagnes de ces quartiers que quatre ou cinq familles chrétiennes éparses çà et là, maintenant on en compte plus de vingt », et près de cent baptêmes : « une persécution s'est élevée ; mais la dévotion au Sacré-Cœur fleurit en ces quartiers » (lettre du 22 août 1745, LE XXIII, 12-15). PFISTER 778 ne sait pas identifier cette chrétienté, qui se trouve sur la Han kiang, à l'ouest de Tienmen.

Tsingkiangtsi 鄭 家 集 sur l'autre rive du Han kiang, face à Che pai. LE XXI, 251 nomme la chrétienté de Tching-kiang-tsi en 1730 (WB n° 550, 117 écrit : Tsing-kiang-tsi). Serait-ce le Tsen-kia-k'i (Chenkiak'i du Anlufu cité par GUBBELS 123, 411) ?

Ye-kia-tsi, « à trois lieues de Che-pai » donne de grandes espérances en 1730 : 26 baptêmes, apostolat de la dame Yé (LE XXI, 252, 268 ; WB n° 550, 117 ; GUBBELS 123).

29. *Kingshan* 京 山 (King-chan) hien, à l'est-sud-est de Anlu. NIEUHOFF 257 : Kingxan hien du Chingtien. D'ANVILLE : Kin-chan-hien (Kin- sans g).

Le *ms. 132* de la B. de Carpentras, p. 164, cite, le 26 août 1721, des chrétiens à Kin chan du Huquam : c'est la seule mention que nous ayons relevée pour cette époque ; nous retrouverons ce nom dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle.

30. *Tienmen* 天門 (T'ien-men) hien, sud-sud-est d'Anlu. Semble être l'énigmatique Kin-lin-hien de D'ANVILLE.

En 1740, à Tien muen hien, aux fêtes de Paques, Laimbeckhoven fait 161 baptêmes d'adultes : c'est sa meilleure chrétienté. En 1741, il écrit à sa mère qu'il a 6.000 chrétiens dans toute sa mission (WB nº 672, 34 ; GUBBELS 163 ; KRAHL 20).

Chrétientés : Jaohiang, Yaohiang (Jao-hiang). GUBBELS écrit, p. 160, Iao-hiang, et p. 163, Ia-ho-ham. Laimbeckhoven en parle en 1739 (WB nº 592, 127) et c'est à ce « Yaho ham » du Tienmen qu'il a les 161 baptêmes dont nous venons de parler, en 1740.

Kwokiatsui 郭家嘴. En 1740, Laimbeckhoven fait la découverte, à « Quo kin cui » (= -çui), d'une chrétienté dont il n'avait jamais eu connaissance auparavant (WB nº 672, 34 ; GUBBELS 164). Nous proposons d'y lire Kouo-kia-tsoui.

Liukiake 劉家隔 Lieou-kia-ke, Lieou-kia-kié, chrétienté de Le Couteulx, en 1728-1730 (LEP III, 601 = LE XXI, 272). WB nº 592, 127 écrit « Siu kia keu ». CARREZ 38 y met le P. des Roberts en 1740 (Nous connaissons un Lukiakow, chrétienté citée un siècle plus tard, en 1838, et écrit 盧家口).

Niu-ni-kan : en 1740, Laimbeckhoven fait 3 baptêmes à « Niu-ne-kan » (WB nº 672, 35).

Shihpali, Che-pa-li ? WB nº 672 met au Hupeh une chrétienté Xe pa li (qui serait donc distincte du Shihpali 十八里 du Kaifeng, qui, à notre connaissance, n'est pas une ancienne chrétienté. Cf. GUBBELS 165).

Tushanfan, Tou-chan-fang. En 1740, Laimbekhoven fait aussi la découverte de cette autre chrétienté inconnue : Tu xan fan (WB nº 672, 34 ; GUBBELS 164).

Yokiakow 岳家口 Yo-kia-keou près de Tsienkiang, au nord-est, et sur l'autre rive du Han kiang (prononciation locale : Yué-kia-ko, GUBBELS 123). Le P. Le Couteulx séjourne à Io kia kou en 1727-1730 (LE XXI, 253 ; WB nº 550, 117 ; GUBBELS 123, 412). Ecrit Yo kia keu (WB nº 550, 117).

III. HANYANG

31. HANYANG 漢陽 (Han-yang). Wuchang, Hankow et Hanyang (voir ces mots) forment, nous l'avons dit, une seule agglomération. Sur la rive gauche du Han kiang se trouve Hankow, tandis que Hanyang fou est sur la rive droite. Hanyang est le siège d'un diocèse suffragant de l'archevêché de Hankow, la *D. Hanamien(sis)* des AAS. — Sous l'empire, on distinguait Hanyang fou et Hanyang hien (mêmes caractères), hien et quartier du dit fou. COUPLET écrit : Hanyam. GUBBELS 410 : Han iang fu.

Chrétienté citée en 1678 et 1679 : Han yam fu (*JS 104*, 292 ; *119*, 197v). DUNIN SZPOT p. 948 rapporte à 1676 le baptême administré par le P. Motel au mandarin militaire Luc, qui se trouve aussitôt guéri de la lèpre, prodige qui fit grand bruit (GUBBELS 27 ; COLOMBEL II, 321). En 1701, les jésuites achètent une résidence, l'opposition d'un bonze

traverse leurs projets (LE XVII, 99 ; GUBBELS 69) ; les PP. Domenge et Hervieu viennent négocier l'achat en 1702, à « Han-ian» (WB n° 69, 24 ; PFISTER 498) ; en 1703, le P. Porquet « sedem fixit Han yam» (*JS 128* ; *175*, 24) : église citée le 12 juillet 1707 (B. Vat. mss. fonds *Borgia lat. 565*, 459). Bayard, puis Prémare y passent, ce dernier en 1708 (BCP 1941, 237). De 1707 jusqu'à l'exil à Canton, Le Couteulx y a son port d'attache (*JS 134*, 451 ; *174*, 227v, 287v ; LE XVII, 99 ; PFISTER 575 ; GUBBELS 75) : de Pâques 1708 à Pâques 1709 il a 104 baptêmes et 613 confessions à Han yang fou (lettre d'octobre 1709, REO III, 1887, 36 ; BOURGEOIS 157 ; PFISTER 578) : il donne de tristes détails sur la mission. Les *catal. 1710*, *1717* et *1720* de la mission française le citent à Han yam, Han yang. De mai 1722 à juin 1723, il a, dans sa section, 620 baptêmes, 2.383 confessions et seulement 842 communions (à cause des rites) (lettre du 6 sept. 1723, STREIT VII, p. 260 ; PASTOR, *Geschichte der Päpste* XV, 777). A la persécution de Yong-tcheng, Le Couteulx est conduit à Canton, en 1724 (LE XXI, 237 ; PFISTER 575 ; GUBBELS 117) ; mais la chrétienté de Han yang est signalée en 1730 (WB n° 550, 119 ; LE XXI, 258), et en 1735 (GUBBELS 152).

Chrétienté : Le Hanyang fou contient au moins un Me-ouang-tsoui, où séjourne le P. Le Couteulx en 1727 (GUBBELS 123) et dont on reparle en 1730 (LE XXI, 257 ; WB n° 550, 118 écrit : Me-uan-tsin). Serait-ce le Mowantsui 脂旺嘴 près de Sientaochen, au sud-est de Hanyang ? De même on hésite pour l'attribution de « Sai tien», chrétienté de 1686 (*JS 117*, 220 : çai tien). Serait-ce le « Cai tien» du Hanyang fou que cite l'*an. 1690* ? — On notera d'autre part que Le Couteulx appelle Hankow (voir ci-dessus n° 24) un « faubourg de Hanyang» (*JS 175*, 25).

32. *Hanchwan* 漢川 (Han-tch'oan) hien, à l'ouest du Hanyang, sur le fleuve Hankiang. Ecrit : Hanchuen (NIEUHOFF 257) ; Han-tchuen-hien (D'ANVILLE) ; Han tsuen (WB n° 550, 118) ; Hangtchuen (LE XXI, 258).

La chrétienté de Hanchuen du Hanyang est citée en 1704 (Arch. S.J., Toledo, *ms 1042 n° 5*, p. 59). En 1727-1730, Hangtchuen (LE XXI, 258) ou Han tsuen (WB n° 550, 118) est nommé entre deux autres chrétientés du Hupeh. En 1741, Laimbeckhoven cite un « Xin kia tai» (WB n° 676, 52) : ce serait pense GUBBELS 59, 166, 410, le Chen kia t'ai 鄭家坮 (Tchen-kia-t'ai) du Hanchwan.

33. *Mienyang* 沔陽 (Mien-yang) tcheou, dépendant du Hanyang fou, au sud-ouest du dit. Ecrit : Mienyang du Chingtien (NIEUHOFF 257) ; Mien iang chou (GUBBELS 411) ; Mien-Hyang (APF X, 76).

En 1740, le P. de La Roche y succède à Neuvialle (GUBBELS 136). En 1743, Le P. Louis du Gad (PFISTER 778 ; GUBBELS 137, 176). En 1745, c'est l'un de ses quatre districts (voir Anlu ci-dessus, n° 28) (LE XXIII, 6) ; mais AMEP *443*, 186, observe qu'une partie seulement du Mien yang tcheou est confié à Neuvialle.

Chrétienté : Sientaochen 仙桃鎮 sur le Han kiang, à l'ouest de Hanyang. En 1728, un néophyte du P. Duarte est signalé à Sien tao ching (LE XXI, 238, 274 ; WB n° 550, 114 ; le Sien tao tsin de WB n° 550, 122) ; chrétienté « Siento» du Mienyang (Arch. S.I. de Tolède,

ms 1042 n° 5, p. 60). Lettre du P. Joseph Labbe, écrite de Sien tao tchin, le 31 déc. 1733, au P. Louis Maggi (*JS 181*, 96). La chrétienté de Sientaochen a été omise par GUBBELS.

34. *Siaokan* (Hiao-kan) hien du Hanyang, au nord du dit. Écrit : Hiaocan du Tegan (Teian fou, nom moderne Anlu) (NIEUHOFF 257) ; Hiao-kang-hien (D'ANVILLE).

En 1679, « in pago quodam oppidi Hiao cum hien [*sic*] quod subjacet urbi Te'ngan fu» se trouve la chrétienté de Puon Matthieu (*JS 117*, 171, 179-181 ; écrit correctement : Hiao cam, *JS 117*, 197v). Le nom de cette chrétienté de campagne est donné en 1740 : Tao-gin-kiao 道 人 橋 (= Tao-jen-k'iao) (WB n° 676, 50 ; 672, 35 ; GUBBELS 165).

IV. HWANGCHOW

35. HWANGCHOW 黃 州 (Hoang-tcheou) fou, à l'est de Hankow. Nom moderne : Hwangkang. (voir n° 37). Ne pas le confondre avec le Hwangchow (Hoang-tcheou t'ing) du 靳 州 Hunan, à la frontière du Kwei chow. Est écrit : Hoan tcheou (LE XVII, 98) ; Hoamcheu (COUPLET) ; Hoangcheu (NIEUHOFF 260). Forme l'actuel diocèse de Kichow, la *D. Chiceuven(sis)* des AAS (voir n° 38).

Van Hamme en écrit le 4 sept. 1713 : « Testor me ... ab anno 1691 usque ad annum 1701 habuisse curam et administrasse missiones urbium Kim cheu fu, Yo cheu fu, Han yam fu (sive Han keu), Ngan lo fu et Hoam cheu fu et caeteras omnes missiones septentrionales, hoc est mediae provinciae Huquam, quae erant numero facile quinquaginta» (*JS 174*, 524). En 1701, la maison à peine achetée par les PP. Domenge et Porquet doit être abandonnée à cause de l'opposition d'un bonze (WB n° 69, 24 ; LE XVII, 98 ; *JS 128* ; *175*, 42v)[13]. Le P. Hervieu, arrivé à la fin de 1702, s'occupe de construire une église (WB n° 98, 32 ; LE XVII, 386 ; GUBBELS 68 ; *JS 117*, 318) : à vrai dire, l'achat de la maison d'Hoan tcheou traîne en longueur ; mais, écrit le P. Hervieu en 1703, le vice-roi finit par nous la faire obtenir pour 66 taëls : résidence des jésuites français (*JS 149*, 599 ; *167*, 61) : une cinquantaine d'adultes ont été baptisés (WB n° 98, 32 ; LE XVII, 386, 399 ; PFISTER 498, 580 ; GUBBELS 68). On y trouve le P. de Prémare, 8 juin 1706 (B. Vat. *Borgia lat. 565*, p. 421), les PP. Noëlas et Hervieu, en 1707 (BCP 1941, 232-238). Vers la même époque le P. Bayard est à Hoang tcheou (mais PFISTER 468 y lit le *t'ing* du Hunan, et non le *fou* du Hupeh). Les *catal. 1710* et *1716* des jésuites de la mission française signalent le P. « Hervieux» (*sic*) à Hoam cheu. Nombreuses lettres datées de Hoang tcheou, 19 sept. 1708, 11 sept. 1709, 21 sept. 1711, 7 déc. 1714, 17 déc. 1716, 10 juill. 1717 etc (*JS 172*, 146 ; *173*, 127, 129 ; *174*, 73 ; *176*, 149 ; *177*, 92, 336). Celle du 11 sept. 1709 met quatre jésuites au Houquang boréal (= le Hupeh) ; il y a environ 800 baptêmes cette année, au lieu de « multo plures» (bien davantage) les années précédentes (*JS 173*, 130).

---

[13] D'après WB n° 82, p. 13, le P. Amiani est à Hoantscheu en 1702. Je propose d'y lire Kantscheu, comme il est dit ibid., p. 8, soit Kanchow du Kiangsi.

Le *catal. 1720* cite Hoang tcheou ; la résidence de Hoang cheu fu se trouve dans la liste Foucquet, vers 1723. Hervieu écrit de là le 25 août 1723 (ARSI *FG 730* an 1723). On y voit Le Couteulx en 1725 (Np 72) ; puis Neuvialle, en 1745 (AMEP *443*, 186).

36. *Hwangan* 黃安 (Hoang-ngan) hien du Hwangchow, tout au nord-ouest du dit, à la frontière du Honan. Ecrit : Hoangan (NIEUHOFF 257).

Le P. Guill. van der Beken en écrit le 16 oct. 1697 (Arch. S.I., Anvers ; STREIT, VII, 3951).

37. *Hwangkang* 黃岡 (Hoang-kang) hien du Hwangchow, quartier du dit, qui a donné le nom moderne à la ville. *JS 177*, 536v parle de la chrétienté : Hoang kang hien. Ce serait le « Hoang kiang», chrétienté visitée par Martiliat en 1740 (AMEP *434*, p. 586).

38. *Kichow* 蘄州 (K'i) tcheou dépendant du Hwangchow fou, et en aval du dit sur le Yang-tse kiang, à la frontière du Kiangsi. Ecrit : Ki (NIEUHOFF 259) ; Ki-tcheou (D'ANVILLE). Nom moderne Kichun 圻春 (K'i-tch'oen). A donné son nom à l'actuel diocèse de Kichow, *D. Chiceuven*(*sis*), des AAS.

En 1725, Ve yen kow, 漳源口 colonie du Sacré-Cœur, passe en six ans de 600 à 6.000 chrétiens (CHANEY 17 ; LE III, 818). Serait-ce le Weiyüankow de la *List of Post Offices*, de 1923, sud-ouest de Kichow, à la sortie orientale du Yang tsé ?

V. ICHANG

39. ICHANG 宜昌 (I-tch'ang) fou sur le Yang-tse-kiang a été nommé ainsi avec le titre de fou (ville de premier ordre) en 1735 ; auparavant s'appelait Iling dépendant de Kingcheu (NIEUHOFF 257), Y-lin-tcheou (sans g) (D'ANVILLE) ; nom ancien Y-lou-tcheou dépendant du Kingchow 夷陸州. A la fin du XVIIIe siècle, Létondal orthographie : Gni-tchang-fou (AMEP *448*, 67). (Il faut le distinguer du Ichang [I-tchang] hien du Chengchow, tout au sud du Hunan, à la frontière du Kwangtung, que A. LY écrit : Ghy-tchang-hien, et D'ANVILLE : Y-tchang-hien, et NIEUHOFF 257 : Ychang du Chincheu). Le fou forme l'actuel diocèse de Ichang, la *D. Iciamen*(*sis*) des AAS.

En 1700, Simon Bayard est invité à prêcher à Y lin (*JS 105 II*, 389). Quand M. Basset y passe, en 1702, il y rencontre des chrétiens (LAUNAY *S.* I, 33, et errata de sa p. 31). Van Hamme y travaille en 1703 : « aperienda est Y lin» (*Synopsis Relationis 1703*, *JS 117*, 330 ; *199 I*, 117) et *JS 167*, 61v cite les trois nouvelles églises bâties à Kin cheu, Siam yan et Y lin cheu en 1702. Après 1706, le P. Noëlas a une maison à I-ling-tcheou. Des chrétiens émigrés de « Kim cheu» à « Y nim cheu» sont cultivés par les missionnaires de la Propagande jusqu'en 1708. Le P. Bayard y passe en 1709 (*JS 176*, 396v). On dit en 1713 que Dentrecolles n'est pas venu dans la chrétienté depuis 1704 (*JS 175*, 41v, 87). Noëlas est chassé par le mandarin en 1718 et lors de la persécution de 1724 l'église est mise en vente par édit (WB n° 221, p. 5 ; Np 49 ; GUBBELS 63, 72). Le *catal.* de *1720* des jésuites français cite leur ré-

sidence d'Y ling tcheou (elle n'est signalée ni dans ceux de 1710 et de 1717). Le *ms 133*, p. 126, de la B. de Carpentras nomme Y ling cheu, chrétienté de Noëlas en 1721. En 1730, on y voit le P. Le Couteulx à Iling (LE XXI, 292) et le P. Louis Siqueira parti au-delà de Y-tchang (LE XXI, 293 ; WB n° 550, 127). GUBBELS 152 cite encore la chrétienté d'Ilin en 1735 ; il a prévenu, p. 63 : « plus tard, cette chrétienté disparaît». De fait, nous n'en avons pas relevé de traces à la fin du siècle.

Chrétientés. — Fung shan kang 鳳山崗 à 90 li au sud d'Ichang : vers 1725, la persécution de Yong tcheng cause l'émigration de chrétiens vers les monts et produit ainsi les chrétientés de Fung shan kang etc, avec la famille Tchang (BCP 1938, 318 ; GUBBELS 139). Voir les chrétientés des hien suivants.

Autres chrétientés de ce fou, d'après la tradition : Kan tze yuen, près de Ku lu t'an ; Tsai kia ho, au sud de Hung hwa tow ; Wu yen hsien (non hien) entre Itu et Changlo ; Yao kia tien (GUBBELS 59, 63, 64). LMC 361, cite Kwangtsi et Husepé : mais elles sont plus tardives.

40. *Changyang* 長陽 (Tch'ang-yang) hien du Ichang fou, au sud du dit. Ecrit : Changyang du Kingcheu fou (NIEUHOFF 257).

Le P. J. Motel passe trois semaines, en mars 1689, à « Cham iam» (SF V, 173) ; l'éditeur du manuscrit y voit une erreur pour « Siam iam», Siangyangfu ; nous pensons qu'il est plus simple de dire que Changyang est la transcription exacte de Cham iam. Au reste, il s'y trouve plusieurs chrétientés.

Chrétientés. — Fengshankang (Fong-chan-kang) que nous citons à la fin du fou précédent serait peut-être de ce hien ; — 小峯埡 Siaofungya, fruit de l'émigration de familles chrétiennes vers les monts, pour fuir la persécution (GUBBELS 58, 139 ; p. 417), il cite un « Si'ao fum xan ia» chrétienté du Cham iam hien ; — Tantze chan 担子山, 彈子山 autre chrétienté d'émigrés, d'après les Annales de Shasi (GUBBELS 56, 64, 139, 417) : au sud-ouest de Changyang.

41. *Hingshan* 興山 (Hing-chan) hien du Ichang, au nord-ouest du dit. Ecrit : Hingxan (NIEUHOFF 257) ; Hing-chan-hien (D'ANVILLE) ; Hsingshan ; Chan hing (PMN 1933, 504).

En 1748, Etienne Su informe Mgr Maigrot d'une persécution survenue à « Hin chian hien» (AMEP *444*, 319-321). Rappelons qu'il existe aussi un Heng-shan (Heng-chan) hien du Hengchow, au Hupeh.

42. *Kweichow* 歸州 (Koei-tcheou) du Ichang fou, à l'ouest du dit, sur le Yang-tse kiang. NIEUHOFF 257 : Quei du Kingcheu. D'ANVILLE : Koue-tcheou. Nom moderne : Tzekwei 秭歸.

En 1720, M. Ripa va à Kuei cheu et Che ha (= Shihnan ?), deux petites misions, où manque un catéchiste (Np 25) (voir n° 53).

43. *Patung* 巴東 (Pa-tong) hien du Ichang, tout à l'ouest du dit, à la frontière du Szechwan, sur le Yangtsé kiang. Chrétienté à San-chatan en 1680 (*JS 116 I*, 124).

On relève dans les villages un certain nombre de chrétientés d'émigrés, durant la persécution de 1724 et jusqu'en 1740 : telles sont les chrétientés de : Chwan-sin-gai 穿心岩 venue du Kungan en 1740 (GUBBELS 56, 417) ; Shihkowshan 塞口山 (Che-k'eou-chan) venue de

Kingchowfu (Annales de Shasi). Selon GUBBELS 56, la famille Hoang de Meihoakiao y émigre et fonde la chrétienté de Shihkowshan vers 1730 ; Si-sha-ho 洗 (細) 沙 河 (GUBBELS 139, 417) ; Siao-t'ang (*ibid.*). On trouve écrit en chinois 小 塘, 小 垣 et 小 垌.

44. *Tunghu* 東 湖 (Tong-hou) hien et quartier du Ichang.

On signale la chrétienté de Ya-tsio-lin 鴉 雀 嶺, Yachioling, qui est ancienne (GUBBELS 59, 63) : dès 1727, nous voyons le P. Le Couteulx caché à Xinien-su et Ya-cio-lin (*JS 181*, 213) ; il nous semble hasardeux de lire dans le premier nom Shihnan fou, tout à l'ouest du Hupeh, l'actuel Enshih, qui, selon GUBBELS 381, n'eut des chrétiens qu'à partir de 1866, en plein XIXe siècle. Ya cio ling du Y ciang fu est visitée par Mgr Müllener en 1737 (SOCP 1738, t. 41, f° 140) : Ia zo li (SOCP 1738, t. 41, f° 51) : il y a une chapelle. Mais Martiliat écrit en 1740 que la chrétienté de Mgr Maggi à Ya tsio lin a été entièrement détruite (AMEP *434*, 629 ; LAUNAY *S.* I, 178).

VI. KINGCHOW

45. KINGCHOW 荊 州 (King-tcheou) fou, sur le Yang-tse-kiang, en aval de Ichang fou. D'ANVILLE : Kin tcheou fou. Nom moderne : Kiangling 江 陵 ; se trouve dans l'actuel diocèse d'Ichang. Est écrit : Chin chou fu (GUBBELS 418) ; Kin chow (*JS 181*, 271). Ne pas confondre avec divers Kingchow et Kinchow, devenus plus tard Kinghsien et Kinhsien, et notamment le Kinchow fou du Chengking.

D'après la carte de Kircher, Kingchow a un oratoire ou une église avant 1664. GUBBELS 22 et 53 précise : depuis 1662-1663 avec le P. Jacques Motel (PFISTER n'en parle pas). En 1690, une colonie tartare vient s'installer dans la partie est de la ville : elle possède un oratoire (non signalé dans les listes des jésuites, car ne leur appartenant pas, dit GUBBELS 51). En 1692, Van Hamme baptise à « Kin cheu fu » (notre Kingchow) 61 Chinois ou Tartares, il indique la présence d'un oratoire et signale un médecin chrétien (*JS 165*, 279v). Van Hamme y travaille de 1691 à 1701 (*JS 174*, 524). La chrétienté de Kim cheu est signalée en 1697 (*JS 116 I*, 299v) et l'église marquée aux *catalogues* de *1699* et *1701* ; c'est le King cheu du *Status de 1703*. A cette date Dentrecolles affirme que la chrétienté a été négligée depuis trois ans (*JS 168*, 32) et qu'on a fondé trois nouvelles églises en 1702 : à Kim cheu, Siam yam et Y lin cheu, notre Ichang (*JS 167*, 61v). En 1706, Müllener y passe et y fait des chrétiens (*JS 181*, 152). Après 1706, Noëlas parle de sa « mission de Hollande» région de Kingchow (PFISTER 587). On voit Dentrecolles à Kimcheu en 1710 (*JS 175*, 41v) ; Bayard en 1711 (*JS 174*, 75) ; Noëlas en 1712 (*JS 174*, 134, 321 ; *176*, 64v). L'an 37 de K'ang hi (1700), l'église de la vice-province jésuite à Kim cheu a été détruite par le feu (*JS 175*, 10, 11) : les jésuites de la mission française s'empressent alors d'acheter une maison à Kingchow fu fin 1712-1713 (*JS 168*, 31-32 ; *174*, 321, 442, 510 ; *175*, 26-31 ; SF VI, 715). Cet achat, et celui d'une résidence à Nanyang au Honan, provoque un désaccord avec

les jésuites portugais. Le P. Van Hamme écrit le 3 février 1714, de Chin kiam fu : quand je quittai le Huquam pour Pékin (vers 1700), le P. Bayard me succéda ; je n'ai pas acheté de maison, puisqu'on en a déjà une, et une église données par les chrétiens au P. Didace (= Jacques Motel), la 24e année de K'ang hi (*JS 171*, 213 ; *175*, 11, 392). La dispute sera tranchée en faveur des jésuites français (GUBBELS 53) : en 1715, il ne reste que 80 chrétiens à Kim cheu (*JS 176*, 396v). Lors de la persécution de 1718, la résidence et l'école sont confisquées, le P. Noëlas, chassé (WB nº 221, p. 5 ; Np 49 ; PFISTER 588 ; GUBBELS 54, 87). En 1720, le catal. de la mission française parle de King tcheou (écrit Kim cheu au *catal. 1717*, avec le P. Noëlas) et il signale le différend survenu d'avec la vice-province portugaise, à ce sujet. Un futur missionnaire, Simon Tzao, naît à Kingchow en 1722 (SARTORI 103). En 1724, à la persécution de Yong-tcheng, le P. Noëlas est reconduit à Canton (GUBBELS 119). Vers 1727, la chrétienté est reprise secrètement par Le Couteulx, qui y est cité en 1728 (*JS 181*, 96, 156). En décembre 1727, Mgr Müllener y passe (GUBBELS 120). Kingchow se trouve sur la route du Szechwan. Le vicaire apostolique du Szechwan, administrateur du Hukwang fait venir de Canton un missionnaire italien, le P. Maggi, et l'installe à Kingchow sans prévenir le P. Labbe. Celui-ci, pour maintenir ses droits, y envoie en 1732 le P. Jean-Etienne Kao (*JS 181*, 96, 152). Le vicaire apostolique, mécontent, retire aux jésuites les pouvoirs en ville de Kingchow, et sur la rive droite. Maggi écrit, en 1734, que les jésuites français étaient jadis à Kin tcheou fou ; leur maison a été volée sous la persécution de Yong-tcheng ; la chrétienté se trouve depuis dix ans sans pasteur (AMEP *433*, 753, 767, 771 ; lettre de Maggi au P. Nardi, 10 juil. 1732, Br. Museum ms 26817, fº 348). Labbe proteste auprès du vicaire apostolique (puis de la Propagande, 9 juillet 1736). Il n'a pas reçu de réponse quand des Roberts arrive à Kingchow en 1735 (*JS 181*, 156 ; CARREZ 32). En 1737, Paul Sou est arrêté, conduit à Péking ; il rentrera au Szechwan en janv. 1740 (LAUNAY *S.* I, 156 ; GUBBELS 146). En 1740, le P. Bataille songe à acheter une résidence dans la ville de « Kin tcheou » : ils sont 5 jésuites français dans le nord du Hou-kouang : Neuvialle, supérieur, Bataille, Lopin et deux autres (AMEP *434*, 629). En 1742, les difficultés reprennent entre Mgr Müllener et les PP. Hervieu et Labbe sur l'organisation du district (Np 21) ; mais après sa mort (déc. 1742), la tension s'apaise ; Mgr Maggi (ou plutôt son successeur Mgr de Martiliat) a restitué aux jésuites les chrétientés de Xing tcheou fou et de Cha che (= Kingchow et Shasi) (AMEP *442*, 890) : chose faite en 1744. On y voit le P. Le Febvre, puis, en 1745, le P. Beuth (AMEP *443*, 186, 229, 230).

Chrétientés. — Labbe écrit, en 1736, que les chrétientés sont presque toutes au sud et à l'ouest de King-tcheou (*JS 181*, 156). Voici celles que nous avons identifiées ou relevées :

Mgr GUBBELS signale comme « anciennes chrétientés » : Chao kia ch'ang 曹家場 (Ts'ao-kia-ts'ang, Tsao-kia-cham) à 15 Kms au sud de Shasi ; et Yang kia ch'ang 楊 | | (GUBBELS 55, 418).

Le Fr. Bernardin Maria de Scala dans sa lettre du 15 oct. 1737

parle de Zin zao ho (Tsin-tsao-ho) sous Kinceu (SOCP 1738, t. 41, 168), donc région de Shasi, sans doute (voir n° 48 Kiangling hien).

46. *Chihkiang* 枝 江 (Tche-kiang) hien du Kingchow, à l'ouest du dit, sur le Yang-tse-kiang, presque à mi-chemin d'Ichang. Nom moderne : Chikiang. Nieuhoff : Chikiang. D'Anville : Tche-kiang-hien sur la frontière du Hunan, diocèse d'Ichang fu. Ne pas confondre avec le Chihkiang 芷 江 hien et quartier du Yüanchow du Hou-nan, sur la frontière du Kweichow (nom moderne : Chihkiang), diocèse de Yüanling, au sud du dit.

Avant 1725, chrétienté à l'île Pei-li-chow 百 里 洲 sur le fleuve Bleu, entre Shasi et Ichang ; il y avait des chrétiens du temps de K'ang hi, qui émigrèrent ensuite, disent les Annales manuscrites de Shasi (Gubbels 58, 139). Nous trouvons pourtant la chrétienté de Pe-li-tcheou signalée en 1742 (*JS 181*, 212), avec celles de Ci-cha-ho et Leang-chan. En 1738 la chrétienté de Ci-cia-ho (à un jour et demi de Xa xi = Shasi), mais du Ci kian hien, est signalée par SOCP 1738, t. 41, f° 139v et 1739, t. 42, f° 50v, 111v.

47. *Itu* 宜 都 (I-tou) hien du Kingchow, à l'ouest du dit, à mi-chemin entre Kingchow et Ichang, à l'ouest de Chihkiang. Nieuhoff : Itu. D'Anville : « Y-ton-hien».

Chrêtientés : Pehyang 白 洋 (Pé-yang), née par émigration, ainsi que celle de Si-sha-ho (voir le n° 46, Ci-cia-ho), de l'ancienne chrétienté de Kingchow fou, après la persécution de 1724 ; Pehyang est du district de Itu (Gubbels 338) ; à proximité du dit, sur l'autre rive.

48. *Kiangling* 江 陵 (Kiang-ling) hien et quartier de Kingchow, à qui il donne son nom moderne : Kiangling.

La chrétienté appelée à de grands développements est celle de Shasi 沙 市 (Cha-che) : localité qui est comme le port de Kingchow, au sud-est du dit, sur le Yang-tse-kiang. Est écrit : Cha-chy (Ly 432) ; Xa xi (*JS 181*, 152). Elle forme de nos jours l'actuelle préfecture apostolique de Shasi, la *Shasien*(*sis*) des AAS. C'est la chrétienté Xa xi du King ceu fu signalée en 1706 et cultivée successivement par les PP. Motel, Van Hamme, Bayard, Noëlas et Le Couteulx (*JS 181*, 152). En 1727, le P. Stéphane Siu y fait mission (A 65 n. 36) ; à Noël de cette année, Müllener y passe 20 jours chez un chrétien et y achète une maison de paille (A 62 n° 131 ; A 66 n° 47 ; Ly 432 ; Gubbels 54, 120). On y voit en avril 1733, Paul Sou (et non Tchu) (Launay *S.* I, 113 n° 1 ; Gubbels 143, 146). De 1733 à 1742, le P. Louis Maggi a son port d'attache tantôt à Cha-che, tantôt à Hengtishih et Changteh du Hunan (AMEP *433*, 767). Du 6 février au 1er mars 1734, Martiliat et A. Ly s'y arrêtent en allant au Szechwan (Launay *S.* I, 124 ; Gubbels 143). En 1737, Mgr Müllener visite les deux églises de Xa xi (dont l'église pour les femmes) : car Ciang te fu et Xa xi sont deux églises de la Propagande (SOCP 1738 t. 41, f° 160) : de 1739 à 1748, Et. Siu, lazariste, réside habituellement à Shasi (Gubbels 147) : en 1740, Cha chy et sa région comptent environ mille chrétiens (AMEP *434*, p. 640), il s'y trouve, en 1742, une église des Missions Etrangères de Paris (*JS 185*, vers 383). Comme pour Kingchow (voir n° 45), la chrétienté de Chache est restituée en 1744

par Mgr Maggi (en fait par son successeur) aux jésuites qui la réclamaient comme leur bien (AMEP *442*, p. 890). En mars 1745, les PP. Lefèvre et Bench (*sic*, lire Beuth) accueillent M. de Verthamon (AMEP *434*, 261 ; *443*, 23, 29, 229 ; *1910*, 136, récit de Verthamon). En 1746, le P. Beuth reçoit le P. Marcioni O. P. (GUBBELS 146, 184) à Cha-chi (LE XXIII 38 ; STREIT VII 3343 ; PFISTER 826). Le 24 février de cette année, le jésuite scolastique Wang de Saint-André meurt à Cha-che, à peine arrivé en mission (PFISTER 829). En cette année lors de la persécution et par crainte de confiscation, le P. Hervieu fait vendre l'église de Cha-chy (GUBBELS 55, 188 ; A. LY, 18 dit : en 1746 ou 1747). Beuth meurt en 1747 à Cha-che ; le P. Louis Joseph Le Febvre lui succède (*JS 181*, 271). Lettre du P. Et. Siu, 23 juin 1747 (GUBBELS 188) et passage de J. B. Kou chez le catéchiste de Cha-chi (AMEP *444*, 319).

Dans la région (non forcément le hien) de Shasi, Mgr Maggi a érigé quatre chapelles, écrit-il le 11 mai 1737 : « ne vasti contorni della med[esima] città [di Xa xi] ho eretto 4 cappelle» (SOCP 1738, t. 41 f° 160). Le journal de Mgr Müllener, 1737, mentionne, de son côté Yang kia ciang 楊 家 塲, Ciu kia cing, Lu kia lien avant d'arriver à Xa xi, à 40 li de là (SOCP 1738 t. 41, f° 140) ainsi que Mi to su (ibid. f° 139v) ; Xi ie su = Shih ye sou (serait le nom écrit un peu plus loin Xi nien su?) à 20 li de Xa xi ; Xa teu tang, Sha teou tang (ibid. 143-144). Enfin GUBBELS signale : Mei hua k'iao, à 20 kilomètres ouest de Kingchow, ancienne chrétienté sous K'ang hi (GUBBELS 55, 139) ; Shihkowsan 塞 口 山 ; la famille Hoang de Mei hoa kiao y émigre et fonde une chrétienté vers 1730 (GUBBELS 56) [14].

49. *Kungan* 公 安 (Kong-ngan) hien du Kingchow, tout au sud du dit, à proximité du Hunan. NIEUHOFF : Cunggan.

En 1718, Jean Noëlas ouvre une chrétienté à Kong-ngan du « Kin chow» (*JS 181*, 271). Mais dans la campagne, déjà, vers 1700, des chrétiens originaires du Kiangsi étaient venus s'installer à Xa ti pu (Shah ti p'ou), Meng kia ki, et Tang kia tai, à la frontière du Hunan (GUBBELS 58).

50. *Shihshow* 石 首 (Che-cheou) hien, au sud de Kingchow et du Yangtse, à la frontière du Hunan. Ecrit : Xe xeu (NIEUHOFF 257) ; Chécheou-hien (D'ANVILLE).

Naissance en 1722, au bourg de Wu ki tsoei 霧 溪 嘴 (Wu chi tsoei) du Père Simon Tchao, né de parents chrétiens (GUBBELS 56, 203). Ce bourg, écrit aussi Ukkintsui (A 441) est le Wukitsui près de Shishow.

On parle aussi d'un Tsuen-ki-chi. En 1733 le P. Duarte y avait là, ainsi qu'aux environs, une centaine de chrétiens. Cette année-là Mül-

[14] LMC 363 met, en 1732, le prêtre chinois André Ly à Hoen-ti-shih du Shasi. C'est une distraction pour Hengtishih du Hengchow, au Hunan (GUBBELS 142) : voir ci-dessus n° 12, Laiyang. Il existe pourtant un Hwantishih au Shihshow (ci-dessous n° 50), sud de Shasi (PLANCHET M. 1931, 278) et un Hengtishih du Shihshow 橫 提 市 (GUBBELS 57, 418) chrétienté moderne. GUBBELS 58 n., parle, en 1732, d'un Huen khy chy, chrétienté d'André Ly, jadis au P. Duarte. LY, p. IX, met ce Huen-khy-chy dans la préfecture du Hou-tcheou, ce qui ne clarifie pas la question.

lener les confie au P. André Tang ; Martiliat et André Ly y séjournent (LAUNAY S. I, 122). Tsuen ky chy, chrétienté dite abandonnée par le P. Duarte, sera ainsi secourue. Elle se trouve «sur le bord de la rivère qui descend de Tchi tcheou, à 40 stades au-dessus de la ville de Hentcheou» (AMEP *434*, 503). LAUNAY *S.* I, 122 la met région de Shasi. Dans le premier cas, faut-il lire Shihshow et King-tcheou ? Ou alors serait-ce au sud du Hunan, et on lirait Hentishih du Hengchow au Hunan (GUBBELS 142). Voir ce que nous disons dans la note du nº 48 ci-dessus, à propos d'un Hoen-ti-shih ; et du Hengtishih, du Shihshow hien [15].

51. *Sungtze* 松滋 (Song-tse) hien du Kingchow, à l'ouest et en amont du dit, sur le Yang-tse-kiang. Ecrit : Sungki du Kingcheu (NIEUHOFF 257).

En 1735, Antoine Siao, le futur prêtre de la Sainte-Famille naît à Song-tse (1735-1766) (GUBBELS 58, 200).

VII. KINGMEN

52. KINGMEN 荆門 (King-men) tcheou indépendant, à l'est-nord-est d'Ichang (fait partie de l'actuel diocèse d'Ichang). NIEUHOFF 257 l'appelle Kingmuen du Chingtien (= Anlu fou) ; D'ANVILLE : Kin-men-tcheou ; GUBBELS 418 : Kin men chou. Devenu tcheou indépendant à la fin du XIXe siècle.

A plusieurs reprises, il est question des chrétientés de la campagne environnante. En 1703, les Li de Tsienkiang vinrent s'établir à Kow-hsien-kang, au terrain Li-kia-wan, centre de la chrétienté, certainement avant 1706 (GUBBELS 59). GUBBELS 166 cite aussi un Li-kia-iang, et WB nº 676, 51 signale en 1741 un Li kia cang. Serait-ce le même ?

GUBBELS nomme ensuite, dans la même région, un certain nombre de chrétientés anciennes, dont la date de fondation n'est pas précisée, savoir : Lan yu chung (serait Nam-iu chum-li ?) (GUBBELS 60, 418) ; Wang kia hwei (GUBBELS 60) ; K'i shan « Mont de la Bannière » (GUBBELS 60) ; Chang kia hwei (GUBBELS 61 ; serait-ce le Cham kia uan qu'il cite p. 418 ?) ; Lao shan wa, à 12 kms de Kow-hsien-kang (GUBBELS 61) et à env. 10 lis de la chrétienté de Tchang-kia-hoei (Chang kia hwei). Lao-shan-wa 老山鴉 serait déjà une chrétienté des Ming (avant 1644) : « le fait est, m'écrivait Mgr Gubbels, qu'il y a là sept chrétientés anciennes sur une superficie de 30 lis carrés, dont l'origine se perd dans la nuit des temps, toutes bien ancrées dans leur foi ... La famille Li y est chrétienne depuis 1704». Hu-kia-hwei à 3 kilomètres de Lao-shan-wa (GUBBELS 61) ; Yuen-kia-miao à une lieue au sud de Chang-kia-hwei ; Fung-kia-ch'ang (GUBBELS 62) ; enfin Twan-ling-p'u à 30 kilomètres nord de Kow-hsien-kang : Toan-ling-p'ou. Plusieurs de ces chrétientés remonteraient avant 1650, écrit Mgr GUBBELS 62.

Le *Journal* de Mgr Müllener en 1737 (SOCP 1738, t. 41, fº 140) cite parmi les chrétientés de la région : Hia-pe-li-ce 下百里洲 (Pé-

---

[15] La chrétienté actuelle de Heng-ti-shih (du Shihshow hien) se trouve à Sha-t'i-pu (du Kungan), à 500 mètres de Hengtishih m'écrivait le R.P. Georges Mensaert.

li-tcheou) île du fleuve, entre Shasi et Ichang à 70 ly de Ya-cio-ling; Yang-kia-ciang 楊家塲 (Yang-kia-tch'ang); Ciu-kia-cing, Chu kiatsing (Tchou-kia-tsing); Lu-kia-lien à 40 ly de Xa-xi; Xi ieu su (Che-yeou-sou) du Kin muen ceu (King-men-tcheou); Tuon-lin-pu, où il y a beaucoup d'apostats, à 40 ly de Kin-muen-ceu (King-men-tcheou).

Enfin le concordat passé entre Mgr Barianense (Mgr Maggi) et le P. de Neuvialle, et daté de Cha che (Shasi) le 30 déc. 1743, déclare à propos des chrétientés prises par Mgr Müllener aux Jésuites: « in tractu Xing tchou fou, Xing men tcheou [ainsi porte la copie, il faut lire Kingchow, Kingmen], declaro restituere dictis Rev[eren]dis PP. christianitates divisas et substractas, slc. [= scilicet] Cha che [Shasi], Pe li tcheou 百里洲, Y ling tcheou [= Ichang], Che-niou-sse, Keou-tsiang-cang, Tsi-xen-song, Nan-yu-tchong, Ya-tsio-ling 鴉雀嶺. Sed cum in vicinia Emporii Cha-che sit una christianitas a me solo et primo erecta in locis dictis Yang-xia-tchang [Yang-kia-tchang], Tsao-xia-tchang, Tchin-ho-keou [Tsin-ho-keou]..., hanc christianitatem [propter proximitatem] cedo RR. dictis Patribus, et peto in compensationem ut mihi cedatur Xtianitas Ya tsio ling, quae propinquior est aliquot aliis Xtanitatibus quas ego ipse solus et primus erexi. Praeterea propter communicationem et facilitatem itineris ad alias meas Xtianitates peto ut mihi cedatur Xtianitas Pe-li-tcheou 百里洲». J. Silvain de Neuvialle, supérieur de la mission française dans la province du Hou-quang signe son accord à la même date du 30 décembre 1743 (SOCP 1746, t. 46, f° 46-47v).

En 1745, on voit Kin men tcheou cité parmi les chrétientés du P. Beuth (AMEP *443*, p. 186).

53. *Tangyang* 當陽 (Tang-yang) hien du Kingmen tcheou, entre Kingmen et Ichang. D'ANVILLE écrit à tort: Tchang-yang-hien le confondant ainsi avec le Tch'ang-yang hien du I-tch'ang fou.

Le 22 sept. 1702, Jos. Monteyro écrit de Tan yam (*JS 167*, 154), chrétienté probable.

VII bis. SHIHNAN

53a. SHIHNAN 施南 (Che-nan) érigé en fou en 1735, à la pointe sud-ouest du Hupeh, forme l'actuel diocèse de Shihnan, la *D. Scenanen*(*sis*) des AAS. Nom moderne: Enshih 恩施 (Ngen-che) hien et quartier du dit. D'ANVILLE n'en fait qu'une ville de peu d'importance: Chinan-sé, qu'il semble faire dépendre d'un énigmatique Chi-tcheou-oué (Chi-tcheou-wei).

GUBBELS 381 et LMC 364 font remonter l'évangélisation à la seconde moitié du XIXe siècle; sans doute ont-ils raison. Nous avons pourtant noté dans un document aujourd'hui inaccessible, et qui nous semble de seconde main le renseignement suivant: en 1720 M. Ripa vient faire à « Kuei cheu» et « Che ha» deux petites missions; mais un catéchiste fait défaut (Np 25). Kuei cheu est Koei tcheou dépendant du I-tch'ang fou, sur le Yang-tse, en aval du K'oei-tcheou fou, lui aussi sur le Yang tse, mais dans le Szechwan. Alors, pour « Che ha», ne faudrait-il pas lire Che-nan, Shihnan?

VIII. SIANGYANG

54. Siangyang 襄陽 (Siang-yang) fou, au nord de la province, près de la frontière du Honan. Il y a aussi un Siangyang, hien et quartier du dit fou (mêmes caractères). Est écrit : Siangyang, et Syangyang (Nieuhoff 259 et 257) ; Siamyam (Couplet) ; Sian iam fu (Gubbels 414). Forme l'actuel diocèse de Siangyang, la *D. Siamianen*(*sis*) des AAS.

La chrétienté est fondée en 1685 par le P. Jacques Motel (Carrez 28 ; Colombel II 321). SF V 173 corrige « Cham iam» en Siangyang. Le *catal. 1699* cite Siam yam, et celui de 1701 y affecte le P. Noëlas, chargé aussi d'Anlu et de Kingchow. En 1702 on parle de 3 églises nouvelles : Siam yam ; Kim cheu ; Y lin cheu (*JS 167*, 61v). Le *catal. 1710* de la mission des jésuites français omet de signaler Siam yam (ou Siang yang) ; le P. Noëlas y était en 1711 (*JS 174*, 75v) ; en 1713 on parle d'une nouvelle église à Siam yam : le P. Dentrecolles n'y était pas passé depuis 1704 (*JS 175*, 41v, 87). Les *catal.* des jésuites français de Chine mentionnent la résidence en 1717 et 1720 ; de même, la liste Foucquet, vers 1723 : Siang yang fou. Après 1727, on y voit le P. Le Couteulx (WB n° 550, 114 ; LE XXI, 241 ; Pfister 576). Il se trouve des chrétiens dans 5 villes dépendantes (hien), dont Nan tchang (celui du Siangyang), Kou tching et Kouang hoa (LE XXI, 283, 285 ; WB n° 550, 125) : il y en a même six (voir n° 55 à 60 suivants). Une persécution éclate en 1737 (Gubbels 153) ; la même année, mort du P. Egidio de Salsello assisté d'un jésuite chinois (A 61 n. 142 ; A 66 n. 83). Vers 1739, le P. Bataillé (Gubbels 136 ; Carrez 35). En 1741, naissance de Barnabé Chang (1741-1797), futur prêtre de la Sainte Famille (Gubbels 200). Ensuite, le P. Louis du Gad, qui écrit, le 22 août 1745 : « vous n'ignorez pas combien cette aimable et légitime dévotion [au Sacré-Cœur] fleurit dans nos quartiers» (LE XXIII, 15). Sa mission comprend quatre parts presque égales : une partie du Honan, et les districts de Siang-yang, Ngan-lo, Mien-yang (LE XXIII, 6) ; mais AMEP *443*, p. 186, corrige un peu cette affirmation, le P. du Gad a une partie du Siangyang, tandis que le P. de la Roche dirige, en 1745, les autres chrétientés du Siangyang. Du 1er janvier 1744 au 1er janvier 1745, du Gad compte 410 baptêmes, dont plus de 170 d'adultes : « j'ai en tout plus de 3.000 chrétiens des terres et moins de 800 des barques et près de 200 lieues de pays par eau» (LE XXIII, 19 ; Gubbels 176).

Dans sa tournée de 1737, Mgr Müllener visite les chrétientés de « Ku lu zui [Kou-lou-tsoei], Fan cing [Fan-tsing] di Siang iang fu, e vi trovai il P.re Battellie [Bataillé] e il P. l'abbe [Labbe] sup.re novo dalli Gies.ti francesi ; Ma kia cy [Ma kia tse]» (SOCP 1738, t. 41, f° 142). Nous ne pouvons identifier que Fancheng, face à Siangyang, et sur l'autre rive. Du Gad arrive à « Fan-tching» du Siangyang en 1743, et il y fait trois séjours avant 1745 (LE XXIII, 8, 105).

Nous trouvons aussi Lu ten 鹿頭鎮 (Lou-teou), Lutowchen chrétienté citée en 1739 (WB n° 672, 33) ; et Tungtsingwan 東津灣

à l'est de Siangyang sur l'autre rive, écrit Tong-tsing-ouan (LE XXI 245, 276 ; GUBBELS 122), Ton-Tsing-wan (WB nº 550, 115) et Tong (avec un g)-tsin-wan (WB nº 550, 117), où, vers 1727-1730 Le Couteulx fait 77 baptêmes et 139 confessions.

55. *Icheng* 宜 城 (I-tch'eng) hien du Siangyang fou, au sud et en aval du dit, sur le Han kiang. Ne pas le confondre avec deux homonymes écrits différemment : I-tcheng du Yangchow fou, Kiangsu ; I-tch'eng du P'ing-yang fou, Shansi, tous deux hien ; ni avec les Ichang, l'un (I-tchang) hien au Hunan, l'autre (I-tch'ang) fou au Hupeh. Est écrit : Jehing (NIEUHOFF 257) ; Y-tching-hien (D'ANVILLE) ; Ye tching (LE XXIII, 8).

En juillet 1743, le P. du Gad fonde une chrétienté aux environs de Ye tching du Siang-yang (LE XXIII, 8).

Chrétientés : Dès 1730 on signale la chrétienté « nombreuse et bien ramassée » de Chu-kia (Tchou-kia) près de Lou-teou (LE XXI 248), sans doute le Lutowchen près de Siangyang (ci-dessus nº 54). L'Atlas M. VIII met un Tchou-kia-tse à l'ouest de Icheng et sud de Siangyang. Nous pensons que c'est le « Chu kia tsui » 朱 家 嘴 du Icheng (WB nº 550, 116, que le texte français LE XXI 248 appelle simplement « Chu-kia » et qui sera de nouveau cité dans la liste des chrétientés de 1838). GUBBELS 122 met le P. Le Couteulx à Hiu kia près de Lutow du Tsaoyang hien en 1727.

56. *Kucheng* 穀 城 (Kou-tch'eng) hien au nord de Siangyang, sur la rivière Hankiang. NIEUHOFF 257 transcrit : Coching ; D'ANVILLE : Kou-tching-hien. On trouve aussi : Cucinghien (A 441) ; Cu chen hien (GUBBELS 415) ; Cou-tching (MCM II, 128) ; Kutz'eng (Sart. nº 23) ; Kutsin (WB nº 550, 119 et 125) ; Cu-tschim (WB nº 546, 100).

A 14 lieues au nord de la ville, il y a « quantité de familles chrétiennes », dans les montagnes, dit-on en 1730 (LE XXI, 260). Loppin écrit en 1740 que la chrétienté remonte à environ 15 ans (= 1725) (LE XXII, 441). Ku cin hien est visité en 1737 par Mgr Müllener (SOCP 1738 t. 41, fº 141). Les missionnaires français nomment la région montagneuse « monts des Cévennes ou du Jura » (LE XXII 441 ; WB nº 671, 441). Peu avant le 15 mars, le P. Etienne Kao se trouvait à Kou-tching avec le P. de Neuvialle alors rappelé à Pékin et remplacé par Loppin (CARREZ 36). En 1741, naissance de Jacques Ngai (1741-1765) futur prêtre de la Sainte Famille (A 441 ; GUBBELS 200). En juin 1743, le P. Bataillé meurt dans la région, le P. de La Roche lui succède (LE XXIII 9 ; PFISTER 730, 800 ; GUBBELS 137).

Chrétientés : Mou pouan chan, ou Mouo pan chan 木 槃 山 « montagne du plat de bois » à sept lieues de Coutching (LE XX 297 ; APF XX 405, GUBBELS 415). Écrit : Mu pan tsam (WB nº 546, 101) ; Mu pan shan (GUBBELS 176). Le Bx Clet précise : Hiamopanchan (« sous Mo-pan-chan », CLET 107).

Vers 1724, le chef de la chrétienté de Siangyang achète une vallée déserte dans ces « Sévennes [Cévennes] de la Chine », écrit le P. Hervieu (LE 297, 300 ; GUBBELS 129). Vers 1730, le P. Parrenin, alors supérieur de la mission française, se proposait de créer dans ces montagnes

un lieu d'asile (LEP III, 463, 779, 796, 818) dans ce Kou tchin « où il y a quantité de familles chrétiennes» (LE XXI 268). Le P. Joseph Labbe venu de Canton en prend possession en octobre 1731 : aucun Européen n'y avait pénétré avant lui ; première messe ; dévotion « aux Saints Cœurs de Jésus et de Marie» ; congrégations du Sacré-Cœur (cf. CHANEY 10 sq). Le P. Labbe était venu avec le P. Le Couteulx, qui meurt en route. Il fonde huit « quartiers» avec un catéchiste par quartier. Dans les endroits où il n'y a que des chrétiens, on ne permet à aucun infidèle de s'y établir (LEP III 464 ; LE XX 301 ; GUBBELS 130 ; PFISTER 634, 731). Ce sera donc une manière de « réduction». En mars 1734, Labbe a déjà 600 chrétiens et est aidé par le P. Kao (LE XX 298-301) ; mais il est bientôt rappelé comme supérieur de la mission française. Avant 1740, les PP. de Neuvialle et Bataillé sont chargés des chrétiens ; puis le P. Louis des Roberts ; le P. Em. de Moraes y est passé en 1735 (PFISTER 730, 731, 744 ; CARREZ 33). St François Régis, jésuite français canonisé en 1737 est « choisi comme Patron de nos montagnes» (LE XXII, 462). Dès 1738, une persécution éclate (LE XXII, 286 ; GUBBELS 153). Pourtant, en 1740, les PP. du Gad et de Lamathe viennent s'y réfugier (GUBBELS 176) : il y avait alors plus de 6000 chrétiens répartis en 14 « quartiers». En 1741, naissance de Barnabé Xan, qui entrera dans la Sainte Famille de Naples (A 441). En 1743, le P. Loppin y meurt (PFISTER 795). LE XXIII 9 et CHANAY 20 y font mourir le P. Bataillé en juin 1743. La grande persécution de 1746 force le P. de La Roche à s'enfuir et viendra détruire cette « Réduction du Paraguay» (LE XXII 470 ; LE XXIII 95 ; WB nº 670, 11 ; PFISTER 634). En réalité, on y retrouvera bientôt aux mains du P. Roy la chrétienté « la plus belle, si l'on excepte celle de Péking, la plus nombreuse de toute la Chine» (LE XXIII 416, 429). Cependant Müllener constatait, en 1737, que Mo puen xan, où se trouve une chapelle à 12 ly de celle de Tcha yuen kow, et qui a déjà 6 ou 700 chrétiens se dépeuple : « ma perche sone monti molti sterili, percio molti gia sono partiti, e partiranno anche col tempo molti altri» (SOCP 1738 t. 41, fº 141).

« Tcha yuen kow» du Kucheng (MCM II 128) appelé par les jésuites de l'époque « la colonie du Sacré-Cœur» ; et par le Bx Clet un peu plus tard « mon chateau de paille». Est écrit : Ch'a yuan kow (GUBBELS 196) ; Tsa-iuen-kou (GUBBELS 415) ; Ch'a-yuan-k'eou (MOIDREY *C*, 168) ; Za yuen keu (Müllener, SOCP 1738 t. 41, p. 141, qui en 1737 l'appelait: « la principale chiesa di p.ri gies.i franc.i [padri gesuiti francesi] in quelle montagne»). Après 1724, des chrétiens exilés volontaires sous la conduite d'un chrétien de Siangyang fondent à deux jours de marche à l'ouest de Laohaokow cette « colonie du Sacré-Cœur», au sud-ouest de Laohokow et à l'ouest de Kucheng. Vers 1735, la mission est aux mains des jésuites français, PP. Labbe, des Roberts, presque toujours en barque pour le soin des 4000 chrétiens de la région, avant 1739 (GUBBELS 131, 152, 176). Sur l'organisation de la mission cf. *Apostolicum* III, 1932, p. 353 : « Un modèle d'action catholique». D'où expansion des chrétientés dans le Kingmen (au sud, le long du Han kiang),

et dans le sud du Honan (au nord du Hukwang), par essaimage (GUBBELS 132 ; *Apostolicum* III, 1932, p. 356). On y cite le P. Bataillé en 1741 ; le P. J. B. de La Roche (1743-1756) (GUBBELS 136, 137 ; MOIDREY *C*, 16). En 1750 persécution (GUBBELS 168). Monographie de Chayuenkow cf. BCP juillet 1940 sq. (P. Rufin BARFUCEI, O.F.M.).

Autres chrétientés : Hoang-shan-ya-tze 黃山亞子 près de Tchayuenkow, vers 1731, Hoam xan du Cu-chen-hien (GUBBELS 415) que le Bx Clet appellera Hoang-chan-ya (CLET 83) ; Mou tze ngai 磨子巖, vieille chrétienté près de Tcha yuen kow (BCP 1940, 430 sq) ; Ta mo chan, Ta mo cham du Koutchin (Kucheng), vers 1729, chrétienté dans les monts (WB n° 550, 124 ; LE XXI, 279 ; GUBBELS 123). En juin 1743, Bataillé est dans les monts du Kou-tch'eng (au Hupeh, et non au Hopeh, corriger PFISTER 730).

Le journal de Müllener ajoute d'autres noms en 1737 : Tung lo xan 銅鑼山 ; Pe ju keu 白峪溝, Hia pe ju keu 下白峪溝 Kua zu po 瓜子坡 (Koua tse po) ; Mo puen keu 木磨槃溝 (Mopenkow) ; Kuang teu gai ; Kaotsienshan = Kao zien xan ; Xi hoa kiai 石花街 ; La me xan ou Fan hu (SOCP 1738, t. 41, f° 141-142). Nous croyons que ce dernier est Ta mo chan ci-dessus, et nous ajoutons les caractères chinois que nous connaissons.

57. *Künchow* 均州 (Kiun) tcheou dépendant du Siangyang, à l'ouest et en amont du dit, à proximité de Yünyang. NIEUHOFF 257 : Kiun. Actuel Künhsien.

Kün cheu est cité par l'*An. 1697*. Avant 1703, nous trouvons une nouvelle église bâtie à « Schum tchéou » du Huquam (WB n° 87 ; Np 47) : nous pensons qu'il s'agit de Künchow 磨子崖.

Chrétientés : Mouo-tse-ngai, à 15 li de Yen tse ngai ; Xa ti pu (Sha ti p'ou), vers 1700 (GUBBELS 57, 418) ; Yen-tse-ngai 燕子巖 « pic de l'hirondelle » (ngai, prononciation du Hukwang ; la prononciation classique de ce « ngai » est « yen »). Vers 1725, chrétienté près du mont Ou tang shan 武當山 (BCP 1940, 430 sq).

58. *Kwanghwa* 光化 (Koang-hoa) hien du Siangyang, au nord-nord-ouest du dit, à proximité de Laohokow. Écrit : Cuan-hoa hien (GUBBELS 415) ; Quanghoa (NIEUHOFF 257) ; Kuan hoa (WB n° 550, 119).

Vers 1727, chrétienté (LE XXI, 248, 260, 278, 283) : en 1730, le P. Le Couteulx reste un mois à Kuan hoa (WB n° 550, 119).

Chrétientés : Laohokow 老河口 Lao-ho-keou. Ecrit Lao ho kou du Cuan hoa hien (GUBBELS 123, 415), Lao-hu-keu (WB n° 686, 118), Lao hao yeou près des monts Min (CARREZ 36). Chrétienté citée vers 1729 (LE XXI, 282). Neuvialle en écrit le 10 juin 1737 (*JS 184*, 185). On en reparle en 1745 (WB n° 686, 118). Forme l'actuel diocèse de Laohokow, la *D. Laohocheuven*(*sis*) des AAS.

59. *Nanchang* 南漳 (Nan-tchang) hien du Siangyang, au sud-sud-ouest du dit. Ne pas le confondre avec Nanchang fou du Kiangsi, et le hien et quartier de ce fou.

En 1702, on y voit une église (WB n° 69). Nanchang est sans doute le lieu dont parle le P. Le Couteulx, vers 1729, à 8 lieues sud de Siangyang et 3 lieues au-delà dans les terres (LE XXI, 278). Cf. LE XXI,

283 ; WB n° 550, 125 : en 1727, il y avait des chrétiens dans 5 villes du Siangyang (= 5 hien).

60. *Tsaoyang* 棗陽 (Tsao-yang) hien du Siangyang, à l'est du dit, sur la frontière du Honan. Est écrit : Caoyang (NIEUHOFF 257 ; c = ç) ; Cho-yang-hien (D'ANVILLE) ; Tsao-jam-hien (ACM VI 252) ; Tsaogang (LMC 364).

La chrétienté remonte avant 1700 (BCP 1940, 430 sq) ; elle est citée en 1730 (LE XXI, 246). En 1746, le P. de Laimbeckhoven préserve le pays de l'inondation, à la suite d'un vœu fait à St Jean Népomucène (WB n° 689, 29 ; STREIT VII, 3346, lettre du 18 juillet ; PFISTER 762 ; GUBBELS 167).

Chrétientés : Ki-kia-ho, au nord de Tsaoyang et au premier tiers de la route de Pe chian, selon l'Atlas M. V, III ; est citée en 1746 : les chrétiens réunis à l'église St Jean Népomucène ont été sauvés de l'inondation (WB n° 687, 120). La chrétienté est écrite un siècle plus tard « Chi kia ho » 記家河 (liste de 1836) ; Luhu (Lou-hou) : le P. Le Couteulx y vient pour la première fois vers 1727-1730 (LE XXI, 245 ; WB n° 550, 115) ; Tanghsien chen, au sud-est de Tsaoyang. En 1746, Laimbeckhoven cite Tan hiem-tschin (WB n° 687, 120).

IX. TEIAN

61. TEIAN 德安 (Té-ngan) fou au nord-ouest de Wuchang, sur la rivière Fu ho ; c'est l'actuel Anlu du nom d'un hien et quartier de Té-ngan (tandis que, à l'ouest de Teian et sur le fleuve Han kiang se trouve l'ancien Anlu fou 安陸 actuel Shungsiang). Voir ci-dessus n° 28. Notre Teian fou est distinct d'un Teian hien (mêmes caractères) du Kiukiang, au Kiangsi, sur la frontière du Hupeh. Teian est écrit : Tegan (NIEUHOFF 257, 260 ; COUPLET *C.*), Tengansu (*sic*) près du Honan (*JS 148*, 225).

En 1686 (LMC 365 dit à tort 1666), église St Joseph bâtie par le P. Jacques Motel ; près de 500 baptêmes, grâce à l'appui du gouverneur (PFISTER 304 ; GUBBELS 30 ; COLOMBEL II, 321). Eglise citée en 1690 (*JS 117*, 219). En 1696, Van Hamme y a 225 baptêmes (*JS 105 II*, 309v). Les *catal. 1699* et *1701* citent Te-ngan ; celui de 1703, « Te-han », où le P. Simon Bayard a 5 églises, 15 oratoires, 2 000 chrétiens, 250 baptêmes annuels, dans sa mission. En 1707, le P. Bayard, malgré son « piao » (ou certificat) fut pris à Té ngan fu et emprisonné à Vu cham (*Verità* 146) ; en 1708, il retourne à Tegan (*JS 168* ; *172*, 35 ; *149*, 463v) il fait 300 baptêmes en 2 mois en 1711 (*JS 174*, 75v). En 1712, on signale l'église. Les hien du Te ngan fu où il y a des chrétiens sont cités en cet ordre en 1713 : Soui tcheou (Suichow) ; Yn tching (Yingcheng) ; Yun mong (Yünmeng) ; Kiaokan (Siaokan du Hanyang), Yn chan (Yingtchang) et Hao yang (qui serait Hwayüan à l'est de Teian).

En 1720, les chrétientés de trois villes (hien) du Te-ngan fou sont menacées ; il s'y trouve le P. Noëlas (WB n° 221, 5 ; Np 49). En 1741, le P. de Laimbeckhoven succède au P. Bayard à Té-ngan-fou (PFISTER

761). Dans sa mission, il a 6.000 chrétiens, dont quelques lettrés, 459 baptêmes ; 4.000 confessions et plus de 3.000 communions (WB n° 673, 37 ; n° 678, 54 ; n° 694, 118 ; GUBBELS 165). On parle de la chrétienté en 1743 : Te-ngnan-fu (WB n° 678, 54) et en 1749 : Teganensis residentia, Te gnan fu (WB n° 694, 118 ; STREIT VII, 3283).

Chrétientés : Hukintien du Te gnan fu 胡金店 (WB n° 676, 42) : écrit Hu kien tien (WB n° 592, 127) ; Hin-kint-ien (WB n° 678, 57), notre Hou-kin-tien. Persécution sous Yong-tcheng (1723-1736) (WB n° 676). Chrétienté citée en 1739 et 1740 : Su kia tien, Hu kin tien (WB n° 592, 127 ; n° 672, 35). En 1741, le P. de Laimbeckhoven y réside, et il en écrit le 29 août (WB n° 672, 35 ; n° 676, 51 ; STREIT VII, 3284) et cette année-là il a baptisé dans la mission 250 enfants, 208 adultes, entendu 3912 confessions, donné 3050 communions (WB n° 676, 52). En 1743 il est arrêté là, puis relâché, après avoir invoqué St. François Xavier, lettre du 27 juin (WB n° 678, 54 ; STREIT VII, 3302 ; GUBBELS 166 ; PFISTER 761). Hukintien dépend en fait du Yünmeng (n° 65).

On cite aussi : Si ho, en 1708 (*JS 172*, 35) ; Tu kiao avec Laimbeckhoven en 1741 (WB n° 676, 49 ; GUBBELS 165) : ce serait le Tukiaopu du Hupeh 土橋鋪, plutôt que le Tukiao du Kiangsu près de Nanking, le Tukiao du Anhwei près de Tatung, le Tukiao du Hopeh, près de Tehchow ? ; Yam lim pu (Yang ling pou) chrétienté de Jacques Motel où on signale une persécution en 1677 (*JS 104*, 297 ; *116 I*, 246-247).

62. *Suichow* 隨州 (Soei-tcheou) du Té-ngan fou, au nord du dit, à la frontière du Honan, nom actuel : Süihsien. Est écrit : Sui (NIEUHOFF 257 : Sui du Tegan) ; Soui-tcheou (D'ANVILLE) ; Soi-tscheu (WB n° 687, 120) ; Suei chou (GUBBELS 413) ; Suy tchéou (MCM II, 163) ; Sui-cheu (*JS 175*, 46). Ne pas le confondre avec le Soei-tcheou 睢州 du Koei-té fou, au Honan. Notre Suichow forme l'actuel diocèse du Suihsien, la *D. Suihsienen(sis)* des AAS.

Le rapport de Noël en 1703 cite Sui cheu (ARSI *FG 730* an. 1703). En 1713 la vice-province n'y a pas d'église, et pourtant « ibi esse maximam partem christianitatis » (*JS 175*, 3v, 25v, 46). En 1740, Mgr Martiliat visite la chrétienté de Souy tcheou du Hou kouan (AMEP *434*, 621) ; et en 1746, Laimbeckhoven y réside (WB n° 687, 120) : Soi-tscheu.

Chrétientés : Ankiu, Gan-kiu du Suei chou du Teian : serait le Ne-gan-kiu 安居 fondé par Laimbeckhoven en 1739 (WB n° 592, 127), transcrit Uxam-ngan-kin dans WB n° 687, 120 où je lis Wuchang Ngan kiu = Ngan-kiu, mission du Wuchang. — Tashikiao, Ta che kiao 塔石橋 à l'ouest du Huquam, a beaucoup de chrétiens, il forme la tête de nos missions ; l'église est bâtie et la résidence couverte de paille, écrit Jean Walter en 1745 (WB n° 686, 117). Nous connaissons un T'a-shih-k'iao 踏石橋 au nord du Hou-kouang. — Tchai-tse-keou : en 1697, au Sui cheu, porte du Honan, il y a une chrétienté au pagus Chai çu cheu 寨子溝 (*An. 1694-1697* ; *JS 116 I*, 300 ; *117*, 279v). Ecrit : Chai cu heu (*JS 148*, 226 : pagus in parte boreali Huquang, avec Ignace Yang, en 1696) ; Chai ciu keu oppidum (*JS 105 II*, 309v) et cité en 1741 : Tschai-cu-keu (WB n° 676, 50) ; Sai-tze-kow.

63. *Yingcheng* 應城 (Ing-tch'eng) hien du Teian, au sud du dit. Ecrit : Ingching (NIEUHOFF 257) ; Yn-tching-hien (D'ANVILLE).

La chrétienté de Yn-tching est citée en 1713 (*JS 175*, 25v) et 1717 (*JS 177*, 536v). Dans la campagne, on nomme le bourg de Kieu cu tem, en 1741 (WB nº 676, 51) ; c'est une orthographe valable, parce qu'assez habituelle, pour Kiu tzu tem, le c = ç. J'y lis le Kieu-tz-ten du Im-chem-hien du Te gan fu, que cite GUBBELS 413, et que la liste de 1838 nommera Chiu-tze-tuen (Kieou-tse-toen 九子墩 « le monticule des neuf fils »).

64. *Yingshan* 應山 (Ing-chan) hien du Teian, tout au nord du dit, à la frontière. Distinct de deux autres hien de ce nom (caractères différents) du Luan fou (Anhwei) et du Chen-k'ing fou (Szechwan). Ecrit : Ingxan (NIEUHOFF 257).

La chrétienté de Yn chan du Te ngan fu est marquée en 1713 (*JS 175*, 25v).

65. *Yünmeng* 雲夢 (Yun-mong) hien du Teian, au sud du dit. Ecrit : Jungmun (NIEUHOFF 257).

Là encore, la chrétienté de Yun mong est citée en 1713 (*JS 175*, 25v). Dans la campagne, on trouve un « Chin-ly-kiao », Tsing-li-kiao, dont l'*An. 1690* fait la principale des petites églises de la région en 1684. WB nº 676, 50 signale une chrétienté, en 1741, à Tschum kiam po, Tchang kiang p'o, port fréquenté du Hukwang. Nous y lisons le Cham kiam p'o cité par GUBBELS 165, 413, que la liste de 1838 écrit 長江坡.

X. YUNYANG

66. YÜNYANG 鄖陽 (Yuen-yang) fou, actuel Yünhsien, au nord-ouest, à la frontière du Shensi. S'appelait autrefois Chingyang (NIEUHOFF 257), Chinyam (COUPLET C). Est écrit : Iuenjanfu (A 441) ; Jun-iam fou (APF 18 [1846] 347) ; Iun iam fu (GUBBELS 416). La chrétienté, émigrée du Kiangsi, remonte au début du XVIIIº siècle (GUBBELS 128). A formé le diocèse de Laohokow (cf. ci-dessus nº 58).

67. *Fanghsien* 房縣 (Fang) hien, tout au sud de Yünyang, à proximité du Shensi. CARREZ 35 y met le P. Bataillé en 1737 (p. 27, il parle de « Tang hien ») ; nous savons qu'un siècle plus tard, en 1820, le Fan hien avait 1000 chrétiens (ACM 1833, 138). Du Gad parle, en juillet 1743, de Fan tching (Fanghsien ?) où il se rendait (LE XXIII, 8).

68. *Yünsi* 鄖西 (Yuen-si) hien du Yünyang fou, sur le Han kiang, tout au nord-ouest, dans le coin, à la frontière du Shensi. Écrit : Chingsi (NIEUHOFF 257) ; Iun si hien (GUBBELS 416) ; Junsi (BCP 1940, 430 sq).

Avant 1700, chrétienté à Junsi (BCP 1940, 430 sq ; cf. BCP 1940, 433 ; GUBBELS 129). Il y a en outre une chrétienté à Shangtsin (BCP 1940, 431) nous pensons qu'il s'agit du Chang-tsin du Yünsi. Shang-tsin est une région qui, en 1859, comprendra dix chrétientés.

INDEX DES LOCALITES DU HOU-KOUANG

II. - TEXTUS INEDITI

SOME ANSWERS OF THE GENERALS OF THE SOCIETY OF JESUS TO THE PROVINCE OF GOA

FROM CARRAFA TO TAMBURINI 1647-1726

JOHN HUMBERT S.I. - St. Xavier's College, Bombay.

SUMMARIUM. — Sequuntur responsiones et ordinationes missae ad provinciam goanam S.I. a patribus generalibus Carrafa, Piccolomini, Nickel, Oliva, González et Tamburini, quae quidem servantur, ut praecedentes, in duobus codicibus Archivi historici goani, a nobis *Bandra* et *Bom Jesus* designatis; illustrantur autem et monumentis ab aliis iam editis et novis documentis Archivi romani S.I. Cf. AHSI 35 (1966) 322-346.

26. Ordena N. R. P. Geral com preçeito de obediençia que hum livro que ultimamente sahio à luz e tem por titolo « Iulii Clementis Plaçentini ex Ill.ma Sestorum familia [22v] De potestate Pontifiçis in Soçietatem Iesu», que nenhum da Companhia, vindo-lhe tal livro à mão, o possa reter e ler, senão que logo o entregue ao superior por sy ou por outra pessoa.

Ordena mais, e há por nulla e de nenhum vigor, assy pera com os superiores como pera com os subditos, a opinião que concede ser liçito ao relegioso, sem quebrar o voto da pobreza, receber summa de dinheiro de pessoas seculares e tê-lla em sua propria mão ou de outrem guardada, ficando o dominio com o depositario externo e o uzo delle com quem o recebe, pera que possa uzar livremente todas as vezes que quizer e gastar parte delle no que lhe parecer liçitamente, contanto que tenha liçença do superior; e que a tal liçença que se pedir ao superior pera se gastar em proprio uzo ou alheo ou pera se dar a outrem debaixo de qualquer titolo se não conçeda a ninguem; e se souberem os superiores que o tal dinheiro foi negoceado e aguardado pello modo sobredito, e se os superiores o não souberem ou não fizerem diligençia pera o saberem e derem a tal liçença, tendo pera sy que a liçença que se pede pera tal uzo foi dada de algum secular com titulo de esmola, pello mesmo cazo declara que a tal liçença dada e alcançada deste modo hé nulla e de nenhum vigor como se não fora dada, e que peca contra o voto da probreza qualquer que della quizer uzar.

Ordena mais que os nossos se não occupem em tratos ou merçançias nem sombra disso, e encarrega aja grande vigia e exacção nesta materia por ser muito alhea do nosso Instituto e muito prejudicial ao credito da Companhia. Como tambem se retirem de negoçios seculares, como são ser procuradores pera lhe vender offi-

çios e fazer outras diligençias tocantes a procuradores e que de nenhuma maneira se permita. E tira todo o poder a quelquer relegioso nosso, quem sem expressa liçença do Geral in scriptis fizer contratos semelhantes, dando e declarando os taes relegiosos nossos por inhabeis pera semelhantes contratos e assy ficarão nullos. E quando suçedesse que actualmente algum relegioso pera semelhantes couzas tivesse procuração de alguma pessoa auzente, substitua logo outros procuradores fora da Companhia e lhe asista só com o conçelho e direcção, guardando toda a fidelidade a quem se fiasse do tal relegioso nosso ; e quando na procuração não viesse poder de substabeleçer, não se possa admitir senão emquanto não vem a reposta do proprio de quem ella hé, e de tudo quem tiver a tal procuração dará logo conta a seu Provincial ou ao superior local.

Revoga N. R. Padre todas as licenças que qualquer subdito desta Provincia tiver dos Gerais passados e dellas não uzarão sem de novo a[s] confirmarem com Sua Paternidade.

(Bandra Ms., fol. 22r-22v.)

In this document the General Fr. Vincenzo Carrafa issues three orders : 1) He forbids the reading or keeping of a book printed against the Society under the title *Julii Clementis Placentini, ex illustrissima Scotorum familia, de potestate pontificia in Societatem Jesu*, 1646 (*cfr.* G. Melzi, *Dizionario di opere anonime e pseudonime*, II, Milano 1852, p. 59). 2) He also forbids the Jesuits to have money of a third in one's own keeping and at one's disposition with or without leave of the Superior. 3) He condemns all trade or semblance of trade in the Society.

These orders were issued in 1647 by Fr. Carrafa (*cfr.* ARSI, *Goa 5*, fol. 69v, n. 16), who was General of the Society from January of 1646 until June 1649. During his term of office the famous case of bankruptcy of Bro. Villar came to light and had to be settled by the Superiors of the Society. (Astrain, V, 40-47.) This Brother from 1632, as administrator and treasurer of the College of San Hermenegildo of Seville, had entered into trading operations and gone into big business. In 1642 claims for repayment of loans taken by the Brother began to pour in ; and the Superiors realised the gravity of the case, which in 1645 required the intervention of a special judge. Then it was found that the debts of the College were staggering : 350,000 ducats, more or less. Fr. General must have been appalled. He knew that the Jesuits in the East had invested millions in the North Province to support the Missions in India, China, Japan and the Far East. In order to avoid further trouble he sent orders to Goa that no Jesuit, whatever his position in the Society, had any power to make any contracts involving the property of the Society without the General's consent in writing. In the absence of this consent any business transaction was null and void. He added that permissions formerly granted in writing by the General could not be used unless confirmed anew by him.

The decree 41 of the XII General Congregation (1682) confirmed Fr. Carrafa's order about the use of money deposited by third persons in the hands of the Jesuits. (*Institutum S.I.*, II, 399.)

27. *Ordem que nosso Reverendo P. Francisco Picolomini mandou no anno de 1651.* [On the margin:] Está revogada. Fortunato Serafini.

Está ordenado que nessas partes, e o mesmo hé na India Occidental e Brasil, que ninguem seja admitido à profissão ou formatura, nem a ler philosophia ou theologia, sem primeiro saber alguma das lingoas dessas christandades e missões, nem de cá se expedirão as profissões sem se defirir a este ponto, porque hé neçessario que quando vêm de lá as informações ad gradum se faça menção da siençia em alguma lingoa. E pera se fazer esta menção deve lá preçeder exame e dar-se a aprovação em segredo ao P.e Provincial por escrito, a qual aprovação se escreverá lá no livro da Provincia onde estão os exames ad gradum de philosophia e theologia, ou em livro separado como lá se julgar pello P.e Provincial com sua consulta. E o que se asentar nisto se vá observando pontualmente pera mayor serviço de Nosso Senhor e credito da Companhia, pello que os filhos da Companhia que se consagrarem a ir servir a Nosso Senhor nessas partes e santas emprezas devem comformar-çe com esta nossa ordem.

(Bandra Ms., fol. 22r. *Cfr.* ARSI, *Goa 5*, fol. 54v, nn. 6-10.)

To understand such an order of Fr. General Piccolomini (1649-1651) and similar ones — none of them issued during the first century of Jesuit missionary work in India — one should remember that by rule the Jesuits are obliged to learn the language of the place where they reside (vernacula). As regards Bandra and its surroundings, in 1577 Fr. Valignano had opened the new house of Trindade to be " seminario de los nuestros que aprenden la lengua. " But when Portuguese became the lingua franca in the North Province towards the middle of 17th century, the Jesuits no longer studied Marathi. There are instances even of Fathers in charge of the parishes not knowing Marathi and having recourse to interpreters in their parochial functions because they could preach only in Portuguese.

Furthermore the VIII General Congregation, which in 1646 elected Fr. Carrafa, has this decree: " Postulante P. Procuratore goanae provinciae, Congregationis auctoritate decretum est, quod P. N. Mutius p. m. eidem provinciae iam concesserat: ut examinatores de linguis Indorum iurati ferant iudicium de ipsarum peritia sufficienti ad professionem " (*Institutum S.I.*, II, 356.)

Fr. Piccolomini goes further than this, and says that in both the East and the West Indies and in Brazil a Father should not be allowed to make his final vows or to be professor of Philosophy or Theology before passing an examination in one of the languages of the regions entrusted to the care of the Jesuits. Although up to then no profession had been delayed on account of lack of knowledge of an Indian language, Fr. General wants the Provincial in future to add in the " informationes ad gradum " the result of the examination in an Indian language, which the examiners under oath must give in writing and under secret to Fr. Provincial, who has to enter these results in a book, with those of Philosophy and Theology or separately. But the note written in the margin of this doc. 26 by Fr. Fortunago Serafini or Serafino, who was Visitator

General in 1664, seems to prove that the order of Fr. General may already have been discarded or never put into practice. — *See* C. M. de Melo, S.J., *The Recruitment and Formation of Native Clergy in India*, Lisboa 1955, p. 171.

28. Algumas ordens dos nossos reverendos Padres Geraes que o P.e Provincial Manoel de Souza per seu vizitador neste Norte, o P.e Antonio de Almeyda, mandou lançar neste livro em 25 de Janeiro de 1656.

Per carta de 20 de Dezembro de 643 de N. R. P. Mutio Vitelleschi, de boa memoria, se prohibio com preçeito de obediençia a todos os relegiosos desta nossa Provinçia o uzo do tabaco sem liçença do superior, e ainda que oje o tal preçeito está abrogado, comtudo nosso R. Padre Vinçençio Carraffa, de santa memoria, aos 8 de Janeiro de 1647, em carta pera o Provinçial desta Provincia escreveo o capitulo seguinte:

« Sey que muitos relegiosos nossos nessa Provincia uzão de tabaco de maneira que hé neçessario atalhar as desordens que há neste particular. Pello que ordeno a V. R. que ninguem sem liçença uze do tal remedio, e quem alegar neçessidade há-de reprezentá-la ao medico diante do prefeito da saude, dizendo o medico por escrito que o tal Padre ou Irmão tem neçessidade pera remedio de tal enfermidade ou indespozição. V. R. somente poderá dar a tal liçença, porem esses que tiverem a tal liçença de V. R. não uzem delle nem tomem a tal mezinha diante de pessoa alguma externa ou domestica, fora do seu cubicolo, e ainda no cobicolo seja com moderação que o medico ordenar e não por custume. Esta minha ordem fará V. R. publicar e se [23v] achar algum nosso que usa do tal tabaco em outra forma, V. R. com effeito [dê] ordem que elle tome huma disçiplina publica no refeitorio por espaço de hum De profundis, ou seja Padre ou Irmão, e a mesma penitençia a quem o tomar em particular e no cobiculo sem liçença e ordem do medico na forma que tenho dito. Isto ordeno a V. R. pera com todos, e advirto mais que aos Irmãos que de novo vão saindo do Noveçiado e recolhimento de nenhuma maneira se consinta tal, salvo se fosse hum cazo muy raro de neçessidade conheçida com as mais condiçöes sobreditas». Athé aqui o capitulo da carta do P.e Vincencio Carraffa.

«E ainda (acresenta agora N. R. P. Gossvino Nichel em huma de 3 de Mayo de 653), e ainda que hoje tem seu vigor esta ordem do P.e Carraffa, de pia memoria, e não era neçessario repetir na materia, comtudo o faço a V. R. por se me escrever que avia descuido nesta parte.

Outras relegiões têm prohibido este abuzo com graves penas de privação vocis activae et passivae. Os dous immediatos Vigairos de Christo o prohibirão com particulares Breves, Urbano 8º no Breve de 30 de Janeiro de 1642, chamando ao tal uzo abuso escan-

daloso e como tal com pena de excomunhão latae sententiae o prohibio nos templos de hum arçebispado ; e a Santidade de Innocencio decimo, com Breve de 8 de Janeiro de 650, com a mesma excomunhão o prohibio na basilica de São Pedro, sacro portico e pateo do mesmo templo.

E porque de todo dezejo desterrado d'entre nossos relegiosos este abuzo, tornando a encarregar a V. R. a ordem do P.e Carraffa, de pia memoria, pera melhor se consiguir este intento, com pareçer dos Padres Assistentes ordeno que os provinçiaes e consultores, que suçederem nas imformações ad gradum (emquanto o contrario não ordenarmos), declare[m] se o tal sogeito de que se trata toma tabaco em publico ou em secreto sem liçença, que deverá ser do Provinçial in scriptis e preçedendo a ordem do medico na forma que ordenou o P.e Carraffa. E ainda que espero dos nossos relegiosos que pera inteira observançia desta nossa ordem lhes bastará o motivo e amor de obediençia, publicará V. R. nessa Provincia esta nossa carta, a mandará lançar entre as ordens de Roma com a clausula de ' emquanto o contrario não ordenamos '.»

Até aqui a carta de N. R. Padre. Espera que nos ajuntemos com suas ordens. Ordena o P.e Provincial que todos renovem as licenças assym do tabaco como quaesquer outras que tiverem. Em especial devem declarar todas e quaes emcomendas reçebessem ou sejão de nossos ou de seculares a intuitu de as beneficiarem per sy ou por outros :

« Reverendos Padres e charissimos Irmãos.

Per ordem de N. R. Padre, de 29 de Junho de 652, se fas a declaração seguinte : [24r]

Considerando a 7.ª Congregação Geral [1615] os graves inconvenientes que podem resultar à Companhia das valias e interçessões dos externos, pretendeo impidir e desterrar totalmente como a pestes do bom governo as taes interçessões e valias, ordenando pera isso no decreto deçimo sexto aos superiores que proçedão contra os que pera sy ou pera outrem procurarem semelhantes patroçinios com gravissimas penas, quaes são excluí-los da pretenção pera que procurarão as ditas interçessões, removê-los per algum tempo do governo se porventura tiveçem entrado [entrando *ms.*] nelle, privá-los de vox activa e passiva, e outras arbitrarias reguladas pella cali-dade do crime.

Isto mesmo corroborou mais N. R. P. Mutio Vitelleschi, de boa memoria, em 7 de Fevereiro de 643 pondo preçeito de obediençia sob peccado mortal a algumas Provincias, as quaes por se acharem muito gravadas com o rigor deste preçeito, pedirão na oitava Congregação [1646] alguma moderação delle. E porque tal preçeito tinha tres partes, declarou a dita Congregação no decreto 24.º que só a 1.ª ficasse em seu vigor, e as duas tivessem só força de ordens e não de obediençia. Quaes sejão as ordens e qual a obediencia, declara N. P. Gossvino Nichel na referida carta del 29 de Junho de 652 desta maneira.

'Deixando em seu vigor as penas que estabeleçe a 7.ª Congregação no decreto deçimo sexto contra os que procurão interçessões e valias de externos, manda-se em vertude da santa obediençia sob peccado mortal que nenhum nosso procure interçessões e patroçinios de externos, pera alcançar ou impidir alguma cousa, assym acerca do lugar como da occupação sua ou dos outros, nem pera com os superiores se valha de alguns medianeiros externos, salvo daquelles que, pello cuidado universal que têm da Igreja, têm tãobem jurdição sobre a Companhia'. Esta hé a primeira parte do preçeito do P.e Mutio que tem força de obediençia e N. R. Padre manda se estenda a toda Companhia.

As outras que têm só força de ordens são : 1.ª, que seja obrigado aquelle por quem se fizerem as taes diligencias, ainda que se fizeçem repugnando elle ou sem o saber, tanto que as souber manifestá-las ao superior e fazer quanto em sy for pellas impidir.

2.ª, que todo aquelle que per alguma via tiver notiçia de semelhantes negoçeações de patroçinios e valias, dê logo conta dellas ao superior.

Ambas estas ordens manda N. R. Padre que sejão geraes e commuas a toda a Companhia. — Antonio d'Almeyda.»

(Bandra Ms., fol. 23r-24r.)

These orders of the Generals Vitelleschi, Carrafa and Nickel forbidding the use of tobacco and the recourse to recommendations and influence of outsiders in things appertaining to the government of the Society were officially promulgated in the North by Fr. Antonio d'Almeida, appointed Visitator of North India by Fr. Provincial.

The order about the use of tobacco refers to the letter of Fr. Vitelleschi of 1643, which has been given above (N° 24). Here it is said that the order had been simplified by removing from it its "praeceptum sanctae obedientiae". Fr. Carrafa having been informed about the abuse of tobacco in Goa says in his letter of 1647 that no Jesuit is allowed to use such a remedy without a Doctor's prescription. This prescription must be obtained in the presence of the Prefect of Health. Even then only the Provincial is allowed to grant permission. Anyone using this remedy in any other way is to be given a public discipline (flagellation) for the space of a "De profundis". Young Jesuits in the Noviciate or Juniorate are not to be granted permission except in very exceptional cases. At that time snuff taking was considered to be entirely medicinal; and most probably the public discipline was only inflicted on those who were caught smoking. Fr. Goswin Nickel, General from 1652 to 1664, confirmed in 1653 the order of Fr. Carrafa, because not sufficiently enforced in Goa. He mentions that other Religious Orders punished such abuses with the privation "vocis activae et passivae", and Pope Urban VIII (1623-1644) and Innocent X (1644-1655) have imposed excommunication "latae sententiae" on those using tobacco in the church of St. Peter, its portico and square (Innocent X), and the churches of an Archdiocese (Urban VIII). In future, therefore, until otherwise ordered, Fr. Nickel, with the approval of the Assistants, commands the Provincials and Consultors to mention in their "informationes ad gra-

dum " whether the Father uses tobacco in public, and, in private, whether he does it without the written authorization of the Provincial, who will not grant it without the prescription of the Doctor according to the order of Fr. Carrafa.

The second order is based on the letter of Fr. Nickel of 1652, in which he declares the 24th decree of the VIII General Congregation (*Institutum S.I.*, II, 365-366) which reduces the obligation " sub gravi " to those who actively seek recommendations or influence from externs in the government of the Society, while those who merely know about them are ordered, but not under holy obedience, to report the culprits to their Superiors. *See* also ARSI, *Goa 5*, fol. 71rv (tom. I, fol. 192r, n. 147; Oliva, 1662).

29. Se escreve [escrevem *ms.*] que elle anda na çidade em palanquim sem companheiro. Isto moderará V. R. como convem, nem se deve permittir pella cidade o uso de palanquim fora de caso de nesseçidade, como já o não consentirão meus anteçessores.

16 de Dezembro de 1655. — Nichel.

(Bandra Ms., fol. 61r.)

Fr. Nickel in this order expressly mentions that the use of the palanquin (an enclosed litter borne on the shoulders of men by means of poles) has already been forbidden by his predecessors, except in cases of neces sity, but now on account of a special occurrence in Goa he wants the Provincial to enforce the regulations given by the former Generals. This order appears in the book of Bandra because the palanquin was also used in the North. One century later, there is the following entry in the Bombay Mayor's Court Diary for January 23rd, 1740 : " Order that every Alderman resident on this island be in future allowed the sum of twelve rupees per mensem out of the moneys arising by commission on causes ... to keep palankeens for their greater conveniency in attending on this Court. " (G. W. Forrest, *Selection from the Letters, Despatches, and other State Papers preserved in the Bombay Secretariate, Home Series*, II, Bombay 1888, p. 221.) *See* : *Material towards a Statistical Account of the Town and Islands of Bombay*, III, Bombay 1894, p. 13 ; H. Yule - A. C. Burnell, *Hobson-Jobson*, London 1903, pp. 659-661 (Palankeen) ; S. R. Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, II, Coimbra 1921, pp. 142-145 (Palanquim).

30. Sub obedientiae pr[a]ecepto singulis Procuratorum iniungat R. V.ª de non exercendo deinceps mercimonio, vel suo, vel saecularium nomine, nec ad id eis liceat ullas accipere procurationes.

29 sept. 1659. — Nichel.

(Bandra Ms., fol. 60r.)

This order against trading was published one year and a half after the Constitution of Pope Alexander VII *Sacrosancti apostolatus officii* condemning the abuses committed by the European clergy, secular and regular, in Goa. The order has nothing new (*see* No. 27) except that

the " praeceptum obedientiae " is to be imposed on all Procurators or administrators of Jesuit property. *See* de Melo, *op. cit.* (above, No. 27), pp. 150-153.

31. In virtute [virtutae *ms.*] san[c]tae obedientiae, et sub poena transgressoribus ne promoveantur aut proponantur ad aliquod regimen sine speciali nostra facultate, praecipimus omnibus et singulis istius Provinciae sociis, ne ulla ratione utantur tabaco nisi de licentia Patris [Patres *ms.*] Provincialis in scriptis obtenta, idque privatim in cubiculo sine arbitris.

15 ianuarii 1660. — Nichel.

(Bandra Ms., fol. 60r.)

In this letter Fr. Nickel confirms his orders of 1653 (No. 28), but adds the " praeceptum obedientiae " for all the Jesuits of Goa. No one using tobacco without the Provincial's leave is to be allowed to take his final vows, nor is anyone to be appointed superior unless the General approves of it.

32. Idem prorsus mandamus de praecepto [precaepto *ms.*] obedientiae circa deposita pecuniae, ne quis sciliçet ea accipiat nisi habuerit facultatem in scriptis, quod impositum est a Patre Carrafa sanctae memoriae anno 1647, quod V. R.ª in Archivio Goano reperiet, et curabit renovari, atque insuper addet indicetque publicam disciplinam transgressoribus inponendam, etc.

13 ianuarii 1661. — Christophorus Schorrer.

(Bandra Ms., fol. 60r. *Cfr.* ARSI, *Goa* 5, fol. 71r, n. 24.)

Fr. Schorrer, the Assistant of Germany from 1652, on account of Fr. Nickel's ill health, was Vicar General from Decembre 16, 1660, until March 31, 1661. Then having Fr. General convoked the General Congregation, the Vicar General ceased to hold this office. After the first meeting when Fr. General was unable to attend any more sessions, the General Congregation elected as president not Fr. Schorrer but Fr. Langa, the Assistant of Spain, on account of his seniority.

Although this order, under the precept of holy obedience, was signed by Fr. Schorrer, it is to be attributed to Fr. Nickel. The latter seems to have freely used the " praeceptum obedientiae ", perhaps because during his term of office (1652-1660) the apostolic work of the Society in the Missions was very strongly criticised not only by the Society's enemies, but also by some of its friends. We need not be surprised if such reports as the famous memorial of Fr. Pedro Borges of 1656 was accepted as substantially correct not only by the Cardinals of Propaganda, but also by Fr. General and the Pope. *See* de Melo, *op. cit.* (above, No. 27), pp. 150-160.

This order reaffirms the one of Fr. Carrafa of 1647, which has already been given in No. 27. It adds the " praeceptum obedientiae " and the public discipline.

33. Signifiçet meo nomine Superioribus non solum Goanae, sed Malabaricae quoque, nemini eorum liberum esse absque Praepositi Generalis potestate conçedere habitum nostrum externis hominibus, et multo minus faeminis, ut cum eo efferri ad sepulturam aut humari queant.

14 ianuarii 1661. — Christophorus Schorrer.

(Bandra Ms., fol. 61r. *Cfr.* ARSI, *Goa 5*, fol. 56r: Vitelleschi, 1616.)

The litterae annuae of 1599 mention the building of the new church of Santa Anna: " Bandorae templum aedificari caeptum, quod brevi ad exitum perducetur; illud nobilis femina primaria suis expensis extrui curavit. " ([H. BOESE], *Documenta ad historiam Residentaie Bandorensis*, Bombay 1909.)

It is a pity that we do not know the name of this lady and the time of her death. But we may take for granted that she was buried in the church she had built at Bandra. It seems that the mother of Fr. António Garcia, Superior of Bandra in 1610 and afterwards Rector of Bassein, was a great benefactress of Bandra and she may have been the lady in question. If so, her being buried dressed in a black robe may have been done by her relatives even without the consent of the Fathers, who later sent their query to Rome. The reply does not condemn this practice. It merely says that it can only be granted by Fr. General, who in case of women only grants it in very exceptional cases. Furthermore the Vicar General wants this reply to be sent also to Malabar to avoid the repetition of the same incident there.

34. R. V.ª omnino prohibebit et interdiçet ne famulis externis pateant nostrorum cubicula, aut ipsi per Collegia aut Domos permittantur vagari, prout alibi quoque prohibitum est a R. P. N.

Romae 15 dezembris 1661. — Oliva.

(Bandra Ms., fol. 61v. *Cfr.* ARSI, *Goa 5*, fol. 17r.: Aquaviva, 1601.)

On June 7th, 1661, the XI General Congregation, having been granted by Pope Alexander VII the power to elect a Vicar General with right of succession by the Brief of June 1st of the same year, at the first ballot elected Fr. Gian Paolo Oliva, General until 1681.

The order, which Fr. Nickel had already sent to some other Province, Fr. Oliva sends to Goa. Servants should not be allowed to have free access to our private rooms, nor to wander freely about the house.

35. Si V. R.ª quemquam deprehenderit procurasse per s[a]ecularium intercessionem [interssecionem *ms.*] aliquid obtinere, eam ob causam negetur ipsi quod procuravit, reusque graviter castigetur.

27 martii 1662. — Oliva.

(Bandra Ms., fol. 61r. *Cfr.* ARSI, *Goa 5*, fol. 71rv.)

In his letter of June 29th, 1652, written immediately after his election as General, Fr. Nickel had spoken of the punishment to be given to

those who approach an outsider in order to influence their superior. The Vicar General in his letter of March 27th, 1662, insists on enforcing the penalties decreed by the General. (*See* No. 28, part ii.)

36. Rector[i] Collegii Salsetani, et universim reliquis Superioribus per Provinciam, non permittatur bona Societatis tractare [tratactare *ms.*] ac si essent [enssent *ms.*] domini, sed ut fideles oeconomi, aut quidquam maioris momenti disponere seu alienare de rebus temporalibus, vel donare in magna quantitate, nisi « admitto » P. Provincialis et prius ab eo obtenta facultate.

8 se[p]tembris 1662. — Oliva.

37. Moneat Praepositos et Rectores ut raro (adolescentibus praecipue) licentias generales [generalis *ms.*] faciant in paupertatis materia, ex qua maxime pendet bonum Societatis et religiosae vitae integritas.

8 septembris 1662. — Oliva.

(Bandra Ms., fol. 60v.)

Fr. Oliva writes to the Provincial of Goa, Fr. Stanislaus Malpica. In particular, Rectors and Superiors are not allowed to dispose of anything of great value by selling or giving it away without leave of the Provincial (No. 36). For the same reason, because of holy poverty, they should be sparing in granting general permissions, more especially to Scholastics (No. 37).

This warning of Fr. General is especially meant for the Rector of the College of Rachol, without specifying in what he had failed. It may be that the said Rector, when the Dutch fleet was blockading the harbour of Goa in 1659, and the royal treasury was completely exhausted, offerred to the Government the use of Jesuit funds. This offer was accepted by the Government and used to pay the arrears of the military. *See* P.S.S. Pissurlencar, *Assentos do Conselho do Estado*, IV, Bastorá 1956, pp. 2-3.

In 1659 the Rector of Rachel was Fr. Manoel Xavier ; born at Punhete (named today Constância, Portugal) in 1602, he had entered the Society of Jesus in 1617. In January 1624 he was studying Humanities in the new College of St. Paul at Goa, where he is to be found in 1633 being already a priest and studying Theology. After his studies he worked in the North for some time and was in charge of the Seminary of Bassein probably at the time when he made his profession on February 2nd, 1639. Fr. Xavier was Rector of the Seminary of Santa Fé in September 1641, parish priest of Salcete Goa in 1648 and 1649, and Superior of Bandra in 1653 and 1656. When Fr. Oliva's letter reached Goa in 1663, Fr. Manoel Xavier had already gone to his reward in heaven, because he died at Rachol, June 16, 1661. (ARSI, *Goa 25*, fol. 53r, 106v, 168v ; *Goa 27*, fol. 47v, 51r, 56r, 62r, 68v, 85r-88r ; *Hist. Soc. 48*, fol. 37r.)

38. Non sufficiunt rationes quas proponit V. R.ª ad dispensandum cum fratribus coadiutoribus post 8.ªᵐ Congregationem admissis, aut deferantur ad sepulturam cum pileo clericali quo sacerdotes

nostri utuntur in istis regionibus, neque id unquam Superiores introduci sinant.

Romae 26 ianuarii 1663. — Oliva.

(Bandra Ms., fol. 59r. *Cfr.* ARSI, *Goa 5*, fol. 16v, 136v.)

In this document the Vicar General, Fr. Oliva, does not accept the reasons adduced by Fr. Provincial to allow the burial of a Coadjutor Brother, admitted into the Society after the VIII General Congregation (1646), with the clerical biretta.

On October 14, 1655, Bro. Domingos Gonçalves died and was buried at Bandra. He was born in Portugal in 1585, entered the Society at Goa in 1605 and took his final vows on the 25th December, 1619. Bro. Gonçalves was in 1612 at Chaul as housekeeper, and as tailor at Bassein in 1618. In 1633 he was already at Bandra, where he worked until his death. — On November 6, 1655, Bro. Jorge Gonçalves died at Bassein; born in 1596, he entered the Society in 1619, and took his final vows on March 25th, 1632, probably at Bandra, where he was posted in 1633 until 1648. In 1649 he was at Chaul and in 1653 at Bassein as Sacristan.

Taking into account the feeling that the biretta had created at the time among the Brothers, it may be taken for granted that Brother Domingos and Brother Jorge were buried with biretta, because they had a right to it. (*Institutum S.I.*, II, 349.) But when Fr. Provincial for special reasons allowed some Brothers, who had entered the Society after 1646, to be buried wearing the biretta, Fr. Vicar General disapproved of it. *Cfr.* No. 49. *See* Astrain, V, 285-300; ARSI, *Goa 27*, 69r, 62v, etc.; *Goa* 25, 107v, 108r, etc.

39. Prohibendum et declarandum est non posse in pr[a]ediis aut villis Collegio aut Domui [Domus *ms.*] adiacentibus, quo nostri ex more recreationis aut vacationis gratia frequenter conveniunt, non posse, inquam, Ministrum aut alium quemcumque ibi Superiorem absolvere a reservatis sine speçiali liçentia sui Rectoris aut Praepositi.

26 ianuarii 1663. — Oliva.

(Bandra Ms., fol. 60v. *Cfr.* ARSI, *Goa 5*, fol. 16v, 135v.)

The College of Bassein had a villa house at Sandor, "Sancto Thomé, que está media legua de Baçaín en una huerta que es del mismo colegio y sirve para casa de recreación," as Fr. Valignano said in his report of 1579. The College of St. Paul in Goa had also its own villa of Santa Anna. (ARSI, *Goa 25*, fol. 80r; *Goa 27*, fol. 61v. *Cfr.* A. da Silva Rego, *Documentação..., Índia*, XII, Lisboa 1958, p. 495.) Fr. Oliva says that in these villas Fr. Minister or Superior needs faculties from the Rector to absolve from reserved cases. (In the Bom Jesus Ms., fol. 2r-5r, there is a list of reserved cases.)

40. Declaramus non posse ab aliquo Superiore, etsi Provincialis aut Visitator sit, vendi vel dari in emphyte[u]sim, aut quo-

cunque nomine alienari bona Domorum seu Collegiorum, sed omnino recur[r]endum ad nos, quibus facultas alienandi permittitur façienda extra Europam ; cum autem intelligam id saepe factum in ista Provincia, bonaque non nulla tradita esse in emphyteusim absque nostra potestate, quod ipso iure irritum ac nullum esse constat, ideo, ut occurramus scrupulo similique perturbationi, quae inde poterit oriri, pro hac viçe ratas habeo eiusmodi emphyteuses, ita tamen ut mortuo emphyteuta ad nos iterum redeant ea bona, de quibus nullus Superiorum, nisi prius obtenta a me facultate, amplius disponat.

Romae 26 ianuarii 1663. — Ioannes Paulus Oliva.

(Bandra Ms., fol. 61v. *Cfr.* ARSI, *Goa 5*, fol. 138r.)

Fr. Oliva reminds the Provincial that only the General, as regards property outside Europe, has the power to sell it or give it on " emphyteusis " (lease). Therefore, he wishes now to have all the lease contracts ratified on condition that, at the death of the present " emphyteuta " (holder), the property returns to the Society. In future no Superior is allowed to dispose of this property without obtaining authorization from the General.

It seems clear that there had been some maladministration of the property of the College of Bassein, because the report sent to Rome in 1641 says that the College got only a revenue of from 3,000 to 4,000 pardaos or xerafins and had a debt of 3,000 pardaos which it found very difficult to pay (ARSI, *Goa 25*, fol. 80v). In the report of 1706 (ibid., *Goa 26*, fol. 5v) the revenue was more than 18,000 xerafins, which is confirmed by the official report sent to Lisbon by the civil authorities in 1713. There it is stated that the College got an income from its landed property of some 15,000 xerafins, while the church of the College had the revenue from the village of Purim, which amounted to 5,000 xerafins (Historical Archives of Goa, *Monções do Reino 79*, fol. 330r). *Cfr.* above, No. 12.

41. Non iudico abroganda illa duo pr[a]çepta quae circa deposita non acceptanda et exerçenda mercimonia in istis Provinciis fuere indicta a nostris praedecessoribus, cum, ut bene novit V. R.[a], id exigat materiae gravitas omninoque oporteat in eorum observatione persistere.

25 ianuarii 1665. — Oliva.

(Bandra Ms., fol. 60r.)

On the feast of St. Ignatius 1664 Fr. Nickel, the General, departed to a better life, and Fr. Oliva became General. It seems that some Jesuits in Goa were not satisfied with the outright condemnation of ecclesiastics receiving deposits and trading, and wanted some sort of modification of the rules laid down by Rome in this matter. They could not see how the Rector of Damaun, for instance, could accept the royal deposits or become the royal treasurer or banker (*cfr. Arquivo Português Oriental*, IV, vol. II, Part 1, Bastorá 1937, p. 150) and that other Jesuits

were not allowed to do the same for the common people, who were daily cheated by unscrupulous traders and bankers. Fr. Oliva, because of the seriousness of the matter, wants the rules to remain in force. (*See* above, Nos. 1, 27, 30, 32.)

42. Recepta ubique consuetudo fert ut Collegia, Domus vel Missiones tantum persolvant sumptus quos faciunt socii in itinere ad ipsas stationes [statoines *ms.*], non autem quando revertuntur in alia [allia *ms.*] Collegia seu Domos.

Romae 24 iunii 1665. — Oliva.

(Bandra Ms., fol. 60r.)

Fr. General answers two queries from Goa, due mainly to the economic crisis of the time and the difficulty in the communications between Lisbon and Goa. Fr. General says that the money for a journey of a Jesuit is to be supplied, according to the established custom, by the house to which the Jesuit goes and not by the one through which he passes.

Travelling expenses always ran high in the missionfield in the middle of the 17th century. For example, three new Fathers came to Bandra in 1656, one from Thana, and two from Goa ; and of the two Brothers of 1653, one died in 1655 and the other was transferred to Thana, so that two new Brothers would have to be sent and most probably from Goa (ARSI, *Goa 27*, fol. 61r, 62r, 68v).

43. Sic ducimus respondendum et declarandum : Provinciales solum posse constituere Vice-Pr[a]epositos ac Vice-Rectores in defectu nostrarum nominationum et literarum ad Provinciae regimina ; cum igitur litter[a]e nostrae perveniunt Goam, si fuerint aliqui Superiores constituti a Provinciali ac bene se gerunt et properant ad finem triennii, id es[t] quatuor dumtaxat quinqueve menses supersunt ad offiçium absolvendum, permitto ut ipsum absolvant, alioqui tradantur confestim litterae patentes nostrae novique moderatores electi a nobis renuntientur sine mora.

Romae 24 iunii 1665. — Oliva.

(Bandra Ms., fol. 59v.)

The Roman appointments of new " Praepositus " and Rectors are to be announced immediately after their arrival, unless the Vice-Praepositus or Vice-Rectors appointed by Fr. Provincial are about to finish their three years' term of office within four or five months.

44. Ex depositis alicuius benefactoris au[t] amici pecuniis, quae isthic asservari apud nos commemorant, praesertim in Domo Professa, aliquid interdum mutuo dari externis, merito quidem reprehendunt, et, quia sine magno periculo rei nostrae fieri nequit, omnino interdicat R. V.[a].

Romae 8 ianuarii 1666. — João Paulus Oliva. (Tomo 8.)

(Bandra Ms., fol. 58rv.)

This is a case of a charity deposit taken by the Professed House. Fr. Oliva condemns it not only because it is a deposit (*cfr.* above, Nos. 32, 41) but also because it is being used to give loans, to outsiders (non-Jesuits), who may fail to return the loans, and then the Professed House will be obliged to return the deposit out of its own funds.

45. Quod dixi de alienatione bonorum dandisque praediis in emphyteusim, declaro : id non intelligi de fundis incultis exigui momenti et utilitatis. Caeterum per haec non permittimus ut Provinçiales aliquid in praedictis statuant nisi de consilio Consultorum Provinciae et Collegiorum ad quae bona illa spectant, qui subscribere [subscribera *ms.*] omnes debent et mitti ad nos eorum suffragia aut subscriptiones, etc.

Romae 8 ianuarii 1666. — Ioannes Paulus Oliva.

(Bandra Ms., fol. 61v.)

In this letter Fr. General explains his mind when writing on lease contracts mentioned in his letter of January 26th, 1663. (*Cfr.* above, No. 40.) His intention was not to include also uncultivated lands of little value; but this does not mean that he allows the Provincials to dispose of such property without a consultation of the Province and of the College concerned, after which the consultors must sign the minutes and send to Rome their own opinion about the case.

46. Ob aliquas iustas causas, quae ex ista Provincia fuerunt nobis propozitae, modum imponat V. R.ª atque prohibeat Superioribus vasa argentea aut aliam eiusmodi supellectilem imposterum conflare, nisi forte id fieret ex elemosina aut pio aliquo legato vel donatione facta nostris eccle[s]iis ac domibus.

Romae 8 ianuarii 1666. — Oliva.

(Bandra Ms., fol. 59r.)

The prohibition of making silver vessels, without some alms for them, may be due to the economic crisis of this period, and perhaps to the misused Mirza's fund already mentioned above, No. 12, apparently spent by the Professed House to make the new silver casket of St. Francis Xavier.

According to the report of 1641 (ARSI, *Goa 25*, fol. 80r) the Professed House was supporting with the alms it got 33 Jesuits and could easily support up to 40. Furthermore that year it got several important bequests (legados), which would be useful to finish the silver casket : " e em particular pera se acabar o sepulchro de S. Francisco Xavier obra magnifica e excellente. "

Ricardo Michael Telles, " Inventário da Casa Professa de Bom Jesus ", *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, No. 53, 1942, pp. 130-167, says that these legators were a Queen of Spain and António Teles da Silva (p. 150) ; but the " Inventário da Sacristia " in the Historical Archives of Goa,

No. 2118, fol. 82r, says : " O sepulcro de São Francisco Xavier se fez com as esmolas dos cidadãos desta Cidade, e outros muitos que adequerirão os Padres, e era de prata asima de quatorze mil xerafinas. " — *Cfr.* G. Schurhammer, *Gesammelte Studien*, IV, Part I, Rome 1965, pp. 561-567.

47. Ad quaesitum çirca defunctorum spolia seu relicta a nostris post obitum etc., respondemus ut çedant ordinarie omnia Collegio aut domiçilio in quo decedunt, vel Provinciae si fuerit Provincialis seu Vizitator.

8 ianuarii 1666. — Oliva.

48. Cum rector est abiturus et paucorum dierum spatio mansurus extra [estra *ms.*] Collegium, pro sua prudentia et charitate provideat çirca iurisdictionem absolvendi a reservatis, et potestatem faciat [ficiat *ms.*] Ministro aut alteri prout iudiçet in Domino.

8 ianuarii 1666. — Oliva.

(Bandra Ms., fol. 59r.)

The house where a Jesuit dies keeps his personal belongings ; but, if he is a Provincial or a Visitor, the Province keeps them. — The Rector of a College, if absent for a few days, should with charity and prudence give faculties for reserved cases either to Fr. Minister or to some other Father.

49. Ad 2.um, de iis qui post vota bien[n]ii ex gradu scholasticorum ad coadiutorum temporalium transeunt, an sçiliçet ipsis retinendus pileus clericalis, et quid si minores ordines antea susçeperint, respondemus : Quando transeunt ad gradum coadiutorum ex taedio studiorum, vel inhabilitate seu ineptitudine, vel ex humilitate, tunc subeant onera coadiutorum, et non gestent dictum pileum ; sed quando propter infirmitatem aliquam non possunt fieri saçerdotes, tunc poterunt gestare si volent.

15 ianuarii 1666. — Oliva.

(Bandra Ms., fol. 59r.)

In this letter of the 15th January, 1666, Fr. Oliva allows the use of the biretta to some Coadjutor Brothers, modifying slightly his order of 1663 (above, No. 38). Only Scholastics, who on account of ill-health give up their priestly career to become Brothers, may be permitted, if they so desire, to wear the biretta.

50. Ubique in ista Provincia recitentur singulis diebus Litaniae Sanctorum, exçepta Feria 4.^{a} et Sab[b]ato iuxta morem introductum in istam Provinciam Goanam.

15 ianuarii 1666. — Oliva.

51. Magnopere commendamus Patribus Provincialibus ut nostri etiam novitii [novitiis *ms.*] et superiores omnino utantur nigris et oblongis femoralibus propter modestiam.

15 ianuarii 1666. — Oliva.

(Bandra Ms., fol. 60rv.)

Fr. General accepts the custom of the Goan Province of not saying the Litanies of the Saints on Wednesdays and Saturdays. — He strongly recommends to the Provincial the use of black and long pants by all the Jesuits, even novices and Superiors, for the sake of modesty.

52. Ad 3.^{m}, de facultate ad recitandum Officium Sacrae Eucharistiae Feria 5.ª et Immaculatae Conceptionis Beatissima[e] Virginis in Sabbato, etc., respondemus: Concedo in quantum possum quod petitur omnibus Sacerdotibus nostris qui fuerint in Provincia Goana, cum illuc pervenerint hae literae nostrae.

Romae 20 ianuarii 1666. — João Paulus Oliva. (Tomo 8.)

53. Conçedo, quantum possum, omnibus Saçerdotibus, qui fuerint in Provincia Goana, cum illuc pervenerint hae litterae nostrae, facultatem ad recitandum Offiçium Sacrae Eucharistiae Feria [feriae *ms.*] 5.ª et Immaculatae Conceptionis Beatissimae Virginis in Sab[b]ato.

20 ianuarii 1666. — Oliva.

(Bandra Ms., fol. 58v, 59v.)

By this concession of Fr. General, all the priests of the Goan Province were allowed on Thursdays and Saturdays (not on major feast days, as was probably asked by the petitioners) to say instead of the office of the day, the office of the Blessed Sacrament and of the Immaculate Conception (not, however, the *officium parvum*).

54. Ad 4.^{m} de simultatibus inter nostrum et venerabilem Sancti Francisci Ordinem occasione cuiusdam electionis factae a Capitulo sede vacante Goano, gravissimaeque dissentionis inter ipsum Capitulum et clerum exortae, etc., respondemus: Districte mandamus Superioribus istius Provinciae ne suis permittant, quantum fieri poterit, eiusmodi controversiis au[t] coacto ad illas discutiendas [discuntiendas *ms.*] consilio interesse vel ferre publice sentenciam, saltem in scriptis.

Romae 20 ianuarii 1666. — Ioannes Paulus Oliva. (Tomo 8.)

(Bandra Ms., fol. 58v.)

55. Remedium igitur quod adhiberi oportet ad coercendas factiones potissimum pertinet ad Provinciae moderatorem, cui summa contentione animi et qua possumus ef[f]icacia mandamus ut ferro

ignique utatur ad animorum factiones, pestem certissimam Provinçiarum et Societatis, penitus extinguendas et eliminandas a domo nostra.

20 ianuarii 1666. — Oliva.

(Bandra Ms., fol. 59v.)

This last letter refers to the famous Chapter quarrel in Goa which lasted from November of 1659 until December of 1662. Although Fr. General mentions the Franciscans as opponents (No. 54), the quarrelling parties were one section of the Cathedral Chapter against another, with the civil authorities on both sides. This quarrel was caused by the death of the Archbishop D. Francisco dos Mártires on November 25th, 1652, followed by a long vacancy, during which ecclesiastical administration in Goa deteriorated. Many ecclesiastical posts remained vacant for many years or were filled uncanonically.

At the time of the quarrel Fr. Miguel d'Almeida was Provincial in Goa, but when Fr. General's letter arrived in Goa the Provincial had already been twice changed, and Fr. Santiago Cardoso was the one who had to attend, if need be, to the orders of Fr. General.

On June 15th, 1661, by order of the king there was a change in the civil administration of Goa: the two Governors, D. Francisco de Mello de Castro and D. António de Souza Coutinho were succeeded by D. Luís de Mendonça Furtado and D. Pedro de Lencastre ; and two days later the ecclesiastical Governor, Frei João de S. Jacinto, Prior of the Convent of S. Domingos, resigned or was made to resign. *See* P.S.S. Pissurlencar, *Assentos do Conselho do Estado*, IV, Bastorá 1956, pp. 36-42, 87-90 ; C. C. de Nazareth, *Mitras Lusitanas no Oriente*, 2nd ed., I, Lisboa 1894, pp. 164-165 ; M. J. G. de Saldanha, *História de Goa*, I, Goa 1925, pp. 161-163.

On the election and resignation of this Governor of the Archdiocese of Goa many letters were written to Lisbon and Rome. One of these letters was written by the Superior of the Theatines, Fr. Carlo Ferrari, on September 15th, 1661. In this letter he said among other things : " The Jesuits published from the pulpit this decree of the Vicar General with threats of excommunication. They tried to induce the people to obey him, saying that this decree was like a sentence passed by the court, declaring null and void the election of the Prior of S. Domingos. This was done by the Jesuits because they were annoyed with the Dominicans, who had opposed the Governor of the Archdiocese, the Jesuit D. João da Rocha, titular Bishop of Hierapolis, who was deposed in 1633. They also wanted to please D. Francisco de Mello [or de Lima], their great benefactor, from whom they expected a great inheritance. Besides they were afraid that the Prior would send to Cranganor an ecclesiastical superior who would not be to their liking. The Augustinians did the same, partly because they expected an Augustinian to be elected ecclesiastical Governor, inasmuch as the election had been held in their convent, and the Augustinian Provincial was a great friend of the Jesuits. " Nazareth, *op. cit.*, I, 169.

This letter may have reached Rome at the end of 1662 or the beginning of 1663. Fr. Oliva was probably informed, but could scarcely believe the awful charges brought against the Jesuits of Goa. Other letters and reports came to Rome which were not so unfavourable to the Jesuits, but none spoke in their favour. Fr. General ultimately decided

to write his letter giving very strict orders to the Provincial to use the strongest measures to put a stop to such quarrels.

The Theatines were Propaganda missionaries sent by Urban VIII to Pegu (Burma). In 1639, their mission having failed, they landed in Goa, worked under Bishop Mateus de Castro at Bicholim all the time trying to settle in Goa. Ultimately in 1645, when the order came from the King against their stay in Goa, their Superior Fr. Avitabili went to Lisbon to plead their case before John IV. Not until 1655 were they permitted to settle in Goa, and even then they were obliged to take the famous oath in favour of the Padroado. *See* Saldanha, *op. cit.*, II, Goa 1926, pp. 111-113.

What Fr. Ferrari, C. R., says about the Jesuits' dislike of the Prior of S. Domingos seems to be contradicted by the following description of the feast of the transfer of the body of St. Francis Xavier to the new altar on April 24th, 1659 : " A seu tempo se commençarão as Visperas solemnes, que beneficiou o Padre Frey João de São Jacinto, Dominico, Governador eleito do Arcebispado pello Cabido, asistido dos Conegos da See com todo o aparato pontifical de capas e massas e de tudo o mais. No cabo das Visperas se ordenou a procissão na forma sigiente [...] : huma fermosa Cruz do Santo Lenho, a qual levava o Padre Frey João de S. Jacinto, Governador. " (" Inventário " quoted above, No. 46, see fol. 130v.)

When dealing with those ecclesiastical riots of 1659-1661, we should not forget that Goa in 1653 had had a revolution which deposed the Viceroy and gave the government to D. Bras de Castro, the leader of the revolution. When the Conde de Sarzedas became Viceroy on August 24th, 1655, he immediately imprisoned D. Bras and six other ringleaders, and sent them to Lisbon. Soon after the Viceroy died on January 3rd, 1656. He was probably poisoned by the partisans of D. Bras. The Governor, Manoel Mascarenhas Homem, continued the policy of rounding up the leaders of the revolution and sending them to Lisbon, where, however, they escaped punishment. In this way many of them, who were still at large in Goa, became available for any trouble or rioting. The new Viceroy, Antonio de Mello e Castro, took possession of his office in Goa on December 14th, 1662. He arrived at Bombay on September 18th, 1662, with the English fleet, that had been sent to take possession of the island, which was part of the dowry of Queen Catharina. He succeeded by his delaying tactics in retaining possession of Bombay, but this three-months delay cost him and Goa the loss of Cochin, which was obliged to surrender to the Dutch on the 6th of January, 1663. The 8 ships sent by the new Viceroy arrived too late. *Cfr.* Saldanha, *op. cit.*, I, 161-169 ; Pissurlencar, *op. cit.*, IV, 87-90.

Before the end of December, 1662, he sent to Lisbon the following report on the religious riots in Goa : " Os conegos desta See desde os primeiros tumultos ficarão sempre desunidos ; culpa-se a Luis de Mendonça, não sey eu com que fundamento, porque se ayudara os revoltosos, como também com soldados de sua armada, ouvera de ser cousa mais publica, posto que os Governadores Antonio de Sousa Coutinho e Francisco de Mello e Castro acho que estão delle queixosos, como se por esta via os quisera desacreditar. Aaté agora esteve o cabbido quieto ; tanto que eu chegei se tornarão a revolver, porem eu lhes mandey advertir pello chanceller do Estado que obracem com a modestia que hera justo e que vivessem quietos como devião, porque os que excedessem em alguma

cosa havião de hir presos a esse Reino, onde serião castigados. Esta minha resolução fez que não passacem os seus excessos ao que já se vio, e agora se temia. Nasceo esta nova desavencia de hu[m]a provisão de V. Mag. que chegou na charrua que tinha invernado em Moçambique; na qual V. M., pella Messa de Consciencia e ordens, proveo a João Alvres Migos, filho do chanceler deste Estado, na dignidade de Arcediago, estando com outra provisão de V. Mde., passado pello mesmo tribunal em que V. Mde. foi servido prover no mesmo Arcediago ao Conego Manoel de Figueiredo de Amaral há mais de sinco annos; a este segundo provimento, veyo o dito Conego Manoel de Figueiredo (que tambem he Vigario Geral deste Arcebispado). Com embargos, e tendo-se [?] presentado em forma juridica, forão os do bando de João Alvres Migos à See e, sem estar nella o Presidente do Cabbido e sendo de noute, com cadeas accesas o collarão e lhe derão o posse; o bando contrario (que hé o Chantre Francisco de Figueiredo Cardoso, Desembargador desta relação, Juis dos feitos da Coroa, Juis das ordens e Provedor- mor dos deffuntos, o Mestre-Escola Matheus Gomes Ferreira, Bispo elleito de Melliapor, homem velho e cesudo, e o Conego Gabriel Monteiro, e o dito Vigario Geral), por não consentir em o ditto posse nem poderem estorvá-llo sem violencia, não forão mais à See. Eu tratey de os compor, pedindo a uma das partes que tomacem hum juis louvado, e que eu nomearia hum terceiro a satisfação de ambas, por cuja sentença e determinação se estivesse athé chegar a resolução de V. M. Vinha nisto o Chantre e seus companheiros; com os outros não houve remedio. Dizem-me que o chançeler favorece a causa dos revoltosos; deve ser por conservar a[o] filho na dignidade. Tambem estou informado que, em quanto aqui estiver o Conego Antonio Moreira, não haverá paz nem quietação. Com isto tenho satisfeito ao que V. M. nesta carta me manda. Das culpas que cada hum teve nos successos passados não posso dar verdadeira noticia a V. M., porque não deu o tempo lugar a fazer as diligencias com segredo e cautella que V. M. me mandou. Deos guarde [...]. Goa 31 de Dez. 1662." (Historical Archives of Goa, *Monções do Reino 28*, fol. 161r-163v.) There are three copies of this letter in the *Monções*, dated 31st Dec. 1662, 6th Feb. 1663 and again 31st Dec. 1662. This alone shows the importance of this report. It is remarkable that the Viceroy has not even once mentioned any of the Religious Orders, as in any way responsible for the riots. In the Archives of Propaganda, *Scritture Originali, Congr. Generali 237*, fol. 30r-65r, there is much information on this quarrel. In fol. 32r it is said that in the same way as João Alvres Migos, the son of the chancellor, was appointed to a benefice in the Cathedral of Goa, a Padre Thomé de Mello was appointed to a benefice in the Collegiada de Baçaim and Rdo. Luís de Almeida to a benefice at Dio, which brought trouble to the North and Fr. General's letters of 1666.

56. Quod de Paroeciis Salsetanis et earum Parochis nuper in [ne puris *ms.*] literis monuimus Patrem Provincialem, id totum [dotum *ms.*] dictum volumus de Borealibus, quibus ut peculiari studio et vigilantia prospiciatur impensissime com[m]endo, et iniungo Patri Provinciali; quod autem spectat ad earum [eorum *ms.*] nonnullas dimittendas, hoc est ternas paroecias de Trinitate, Dominae de Gratia et Sto. Thoma nuncupatas, deliberet P. Provincialis cum

suis Consultoribus et quid sentiant referant ad nos, ut, quid facto sit opus, maturius constituamus.

Romae, 20 ianuarii 1666. — Ioannes Paulus Oliva. (Tomo 8.)

(Bandra Ms., fol. 58v.)

Fr. Pedro Borges in his report to Propaganda in 1656 said that the parishes of Bardês and Salcete were all entrusted to the religious, while the native priests were not admitted even as their coadjutors. To remedy this evil he proposed to obtain from the King an order transferring to the native clergy the parish churches situated in the villages, at a distance from the religious monasteries. In the present letter we see how the Jesuit General, soon after this report and the Constitution of Alexander VII, was insisting with the Provincial of Goa to hand over to the Archbishop not only the parishes of Salcete, but also three of the best parishes in the North, Trindade, N. S. da Graça and S. Thomé in Bassein. This happened ten years before Archbishop Brandão made his attempt to take them by violent means, an attempt which not only failed, but also delayed the canonical transfer of the parishes for another century. *See* Pissurlencar, *op. cit.* (above, No. 55), IV, 270-274; de Melo, *op. cit.* (above, No. 27), pp. 158-159.

57. Superiores puniant nimiam disidiam eiusmodi coadiutorum in occupationibus domesticis, nolentium strenue laborare, ne ferant ipsos habere alios adiutores, sciliçet mançipia aut servos, praeter neçessitatem [nesseçitatem *ms.*]

20 ianuarii 1666. — Oliva.

58. Prohibean[t] Provinciales ne quisquam Superiorum localium suum alat amanuensem aut scriptorem magno paupertatis damno.

20 ianuarii 1666. — Oliva.

(Bandra Ms., fol. 59v.)

59. In consultationibus de rebus temporalibus semper intersit Procurator Collegii vel Domus, si non sit consultor ordinarius, quo munere cupimus procuratores ut plurimum fungi.

24 martii [martiis *ms.*] 1663. — Oliva.

(Bandra Ms., fol. 60v.)

In No. 57 Fr. General seems to have in mind the case of a Brother, who refuses to do any manual work. Hamals have to do this work for him, so that he is in the house merely to give orders. Therefore he should not be allowed to have more servants than absolutely required. Fr. Oliva condems also (No. 58), as a breach of poverty, the practice of some local superiors, who keep a private secretary or *prabhu* to do all their writing. *Cfr.* S. R. Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, II, Coimbra 1921, pp. 173-174.

60. Vidimus una cum PP. Assistentibus literas R. V.ae et Consultorum Provinciae de concedendo titulo fundatoris Domus Professae Goanae perillustri Domino Sebastiano da Costa; et inter alios modos qui proponuntur ut sine detrimento paupertatis nostrorum Professorum perficiatur [perficiantur *ms.*] negotium, tertius non displicet, videliçet, concedere praedicto Domino, ut ipso vivente, data cautione de stabilitate fundationis illius, summam exsolvat paulatim singulis annis. Caveant tamen nullo modo permit[t]endum quod ex pecunia, quae sit iam [in] nostra manu, fundetur pro Domo Professa aliquis census, qui sit perpetuus vel quasi perpetuus. Caeteri favores, in quibus non sit aliquid contra Institutum nostrum, tribui possunt Domino Canonico, ut optat. Suffragia pro fundatore tunc indicenda curabimus de more, cum fuerint absoluta et conclusa omnia de quibus agitur circa substantiam fundationis etc.

Romae 29 octobris 1673. — Ioannes Paulus Oliva. (Tomo 8.)

(Bom Jesus Ms., fol. 1r.)

Fr. Oliva accepts the offer of a foundation for the Professed House of Bom Jesus by the Canon D. Sebastião da Costa, who will give the required money by annual instalments, as alms, not as annual revenue. But suffrages or Masses cannot be applied until everything has been done, which is required for a foundation of a house or college. *Cfr.* Aicardo, III, 29-84.

61. De Superioribus Parochorum [Parochiorum *ms.*] etiam dubitatum est an possint administrare Sacramenta in Parochiis suorum subditorum, et respondemus posse; quia [*seq.* cum *ms.*] Parochia commissa est Com[m]unitati, hoc est Societati, vel Collegio, non particularibus personis, adeoque exerceri potest modo per unum modo per alium, [secundum] arbitrium Superiorum, prout fit etiam in Europa multis locis etc.

Romae 29 octobris 1673. — Ioannes Paulus Oliva. (Tom. 8.)

(Bandra Ms., fol. 58r.)

In a parish attached to a Jesuit house the Superior has faculties to administer the sacraments, because the parish has been untrusted to the religious body and not to any individual.

62. De officio Vicarii foranei rescripsimus ad Vice-provincialem Sinensem 14 febr. 1672, etiam pridem ad Provincias Indiae Orientalis in hunc modum: officio Vicarii foranei fungi poterunt nostri Missionarii sub certis [sertis *ms.*] limitibus, nimirum ne erectum habeant tribunal, nec exerceant actum aliquem iurisdictionis in foro contentioso, nec puniant reos poenis iudicialibus, temporalibus aut

spiritualibus, contenti solum in casibus huius generis conficere facti informationem eamque remit[t]ere ad Ordinarium loci.

Romae 29 octobris 1673. — Ioannes Paulus Oliva. (Tom. 8.)

(Bandra Ms., fol. 58r.)

In accordance with what had formerly been granted to the Provincials in India and to the Vice-Provincial of China in 1672, Fr. Oliva allows a Jesuit to be appointed Vicar da Vara, provided he has no judicial court. Cases requiring trial will be prepared by him and sent up to the higher court for trial.

63. Agebat etiam in suis R. V.ª de fundatione Domus Professae Goanae, quam sibi suoque filio D. Dominico [Dominicus *ms.*] Dias Ribeyro cupit assumere D. Ioannes Dias Ribeyro, super quod scio [suo *ms.*] iam anno superiore fuisse actum coram P. Vicario Generali, qui in litteris tunc datis R. V.ᵃᵉ potestatem fecit ad acceptandam praedictam fundationem in solatium eiusdem D. Ioannis [Ioannes *ms.*] Dias adeo de Soçietate nostra benemerentis, declaravitque qua ratione id posset, etiamsi Vicario domiciliorum fundationes ex Constitutionibus nostris sint interdict[a]e. Significavit praeterea idem P. Vicarius quo modo de pecuniis pro fundatione oblatis disponendum foret. Quae omnia ego nunc firma et rata omnino volo, conçedoque requisitam R. V.ᵃᵉ ad id authoritatem, si forte ea adhuc indigeat. Supersedeo nunc litteras meas dare ad eundem Dominum Ioannem Dias, quoniam scio P. Vicarium qualecumque hoc officium exhibere minime praetermisisse; litterae vero participationis pro D. Dominico Dias Ribeiro anno superiore hic fuerunt expeditae missaeque in Lusitaniam, non dubito quin R. V.ª eas hoc anno una cum his nostris accipiet.

Insinuabat insuper R. V.ª dictum D. Ioannem Dias Ribeiro declarandum insig[nem benefac]torem [?] Collegii Mozambiquensis; verum id ad R[ectores seu] Moderatores primum spect[at]: ipsi enim cum suis Con[sultoribus] perpendere et examinare debent cuius momenti fu[erint of]ficia a memorato benefactore in illud [illuid *ms.*] Collegium col[l]ata, [et] pro meritorum qualitate taxare quae sacra et suffragia indicenda erunt pro illius anima post mortem in tota ea Provincia; postea vero nos distincte de collatis beneficiis, declarata etiam pecuniarum sum[m]a ab eodem Domino in bonum Collegii consumpta, informare, addito Consultorum iudicio, ut nos deiudicare possimus, an merita ea sint quae totius Societatis suffragiis vel saltem totius As[s]istentiae compensari exigant, quod Provinçialis praestare opportuno tempore non omittat.

Repetit etiam hoc anno R. V.ª emptionem illam iam celebratam praedii sive palmeti dicti Bambulis, cuius procurationi [procuratione *ms.*] praefeçit P. Queirós cum soçio adiutore. Quoniam vero iam anno superiore P. Vicarius Generalis hac super re fuse ad R. V.ᵃᵐ rescripsit [per scriptis *ms.*], nec adest modo P. Sarmento

ad cuius [cujos *ms.*] pleniorem informationem R. V.[a] nos remittit, nihil in praesens definire [definere *ms.*] audemus, facturi tamen postquam eundem P. Procuratorem audierimus.

Audio in ista Domo Professa desiderari aliquos socios provectioris iam aetatis, qui et Domus Auctoritatem consilient, et etiam nostrorum confessiones audire possint ; et quoniam rumor est vetusque querela, seniores plerumque effugere Domus Professae stationem, sive quod ibi cogantur plus laborare sive quod mayori cum commodidate in reliquis [reliquus *ms.*] domiciliis degant, impense R. V.[ae] commendo, ut quam primum huic malo occurat, mittatque illo ad minus duos ex gravioribus maturioribusque Provinciae Patribus, qui praedicta ministeria peragant ; nec illinc postea amovebuntur [amovabuntur *ms.*] quin alii eiusdem firm[a]e conditionis ipsis succedant.

Repraesentavit 6.º ut permitteremus vel potius declararemus, ut iam fecerat in simili P. Oliva p.m., posse nostros citra paupertatis detrimentum suscipere administrationem cuiusdam praedii dicti Bambulym, non pridem empti ex pecuniis diversorum [g]estatorum vel donatorum pro stipendio certorum Sacrorum statis diebus faciendorum in templo Domus Professae Goanae, ea adiecta conditione : ut, si quid residui superesset ex reditibus [reditubus *ms.*] memorati praedii, applicari [debe]re ordinariis expensis templi eiusdem Domus. Nos vero, re diutius [cum pe]rtinen[tibus] examinata, Patris Olivae vestigiis insistentes non ob [...]uae mense ianuario anni 1687 de hac materia [...].

(Bom Jesus Ms., fol. 1rv.)

This inconcluded letter brings no date and no signature, but evidently was written by the successor of Fr. Oliva, namely Fr. Tirso González, elected General on the 7th July, 1687. The new Fr. General (1687-1705) accepts a foundation for the Professed House, offered by João Dias Ribeiro and his son Domingos, and says that the Vicar General, Fr. Domenico M. de Marinis, had already sent the patent letters of brotherhood for the founder. The foundation of the same man for the College of Mozambique should be handled by the authorities of that College.

Fr. Tirso has been informed that the elder members of the Province do not like to be in the Professed House, where they are obliged to do more work than in other houses. To remedy this Fr. Provincial should send at least two senior and more influential Jesuits to the Bom Jesus, who are not to be removed unless two others with the same qualifications take their place.

Fr. General endorses Fr. Oliva's decision that it is not against the poverty of a Professed House to run the farm of Bambulim to pay for some religious feasts in the Church of Bom Jesus, provided whatever may be left over is used for the church expenses.

Fr. General's phrases, " nec adest modo P. Sarmento..., " " postquam eundem P. Procuratorem audierimus, " seem to imply that Fr. Sarmento had already been in Rome and was expected back. The XIII General Congregation, which Fr. Sarmento attended, lasted from June until

September 1687. Fr. Sarmento is said to have brought from India for the Grand-Duke of Tuscany, Cosme III de Medicis, the cushion which had been under the head of the incorrupt body of St. Francis Xavier until 1659. The Grand-Duke had promised to make a marble monument worthy of the Saint. After the Congregation and his report to the new General, Fr. Sarmento went to Florence to present the relic and to see the architects and designers of the marble monument. *See* Schurhammer, *op. cit.* (above, No. 46), IV, Part I, 359-360.

64. [Ut ad] ipsam Provinciam scripserat P. Vicarius Generalis, censemus sine offensione paupertatis Domibus Professis in Constitu[tion]ibus nostris praescripta[e], posse, si debito modo id fiat, alicui ex nostris commit[t]i administrationem praedicti praedii, cum nullum dominium vel ius ad illud inde acquirat Domus Professa [Professae *ms.*]. Ut autem a Nostris exulet quaecumque dominii species tollaturque e medio omnis ansa [ausa *ms.*] scandali, curet e[f]ficiatque P. Provincialis cum Domino Provisore pro animabus defunctorum, et absentibus [et a. *bis ms.*] destinato, ad quem de iure pertinet praedictorum bonorum administratorem designare, ut ipse tum suo tum suorum suc[c]essorum nomine roget ipsum Provincialem eiusque succesores, ut personam Societatis designet [designent *ms.*] pro suo arbitrio, quae nomine eiusdem Domini Provisoris pro tempore existentis praedii illius administrationem gerat, revocabilem ab ipso Domino Provisore eiusque successoribus ad placitum: cui postulationi annuat Pater Provincialis suo et suorum suc[c]essorum nomine, ac denique de re tota instrumentum legitimum conficiatur; sic enim vitabitur quodcumque periculum transgrediendi metas a paupertate nostra praefixas, nec aliqua erit nos calumniandi iusta occasio. Sanctis R. V[ae] sacrificiis et precibus me plurimum apud Deum commendo.

Romae 18 septembris 1688. — Thyrsus Gonsález.

(Bom Jesus Ms., fol. 8r.)

This letter deals with the question of the property at Bambulim, already mentioned in No. 63. Fr. General decides that the administration is to remain under the *Provedor dos Defuntos*, who in his capacity as legal administrator appoints the Jesuit suggested by Fr. Provincial.

65. a] Ad illud de Bulla Cruciata etc.[a] respondemus: Falsum est quod per Bullam Cruciatam suspendatur indulgentia concessa Regularibus, nec est credibile voluisse Pontifices privare pauperes Religiosos iis gratiis cum non habeant unde elemosynam largiantur [langiantur *ms.*] pro Bulla.

b] Ad illud de Vicariis nostris ac Missionariis, an teneantur reddere rationem dati et accepti etc.[a], respondemus: Tenentur, ac debet R. V.[a] eos urgere ad reddendam rationem non solum de congrua annua, sed etiam de aliis eleemosynis.

c] Ad illud de Sociis commorantibus extra civitatem Goanam, an eos comprehendat prohibitio de visitationibus non faciendis in

lectulo gestatorio seu palanquino intra civitatem etc.[a], respondemus : Omnes comprehendere.

d] Ad illud de famulis, an pro illis possint socii aliquid mittere cum rebus nostris ut ipsi famuli lucrentur etc.[a], respondemus : Non permittatur ut famuli nostrorum Collegiorum aut Domorum negotientur aut lucris vacent, nisi raro in aliquo casu.

e] Ad illud de iisdem famulis, an liceat Superioribus commodare illis pecunias Collegii aut alicuius depositi, ut lucrentur pro se ipsis etc.[a], respondemus : Hoc minime permittatur, est enim magnis periculis obnoxium.

f] Ad illud de sepulchris concedendis in tempo nostro, quid possint in hac parte Provinciales et Superiores locales Indiarum etc.[a], respondemus : Rite observetur decretum 121 Congregationis 1[ae] Generalis et facultas a P. [Ev]erardo b.m. concessa pro Indiis, quae alia non indiget explicatione, et solus Provincialis potest id concedere ; alii Superiores recurrant ad Provincialem [...].

g) Illud praecipue a nobis probatur, quod stricte prohibuerit R. V.[a] ne ullus e nostris domo egrediatur in civitatem absque socio ; ut autem ea ordinatio studios[e] observetur, illam confirmamus authoritate nostra, volumusque ut nullatenus permittat R. V.[a] praedictas egressiones sine socio, non obstante quovis praetextu necessitatis vel consuetudinis in contrarium. Quando alteruter ex praedictis sociis quoquoversus digreditur, non regressurus domum eadem die, nullatenus permittat R. V.[a] ut alter solus remaneat in hospitali ; sed illo interea mittat alium socium ex Collegio vel Domo Professa.

h] Praeceptum de non reserando sepulchro S. Francisci Xaverii, recte supponit R. V.[a] non esse intelligendum in eventu quo necesse sit alio trasferre corpus eiusdem Beatissimi Apostoli.

20 ianuarii 1691.

(Bom Jesus Ms., fol. 8rv.)

Fr. Tirso in this letter answers a number of questions about, a) the *Bulla Cruciata*, b) the obligation of Vicars and Missionaries to give an account of all their entries and expenses, c) the prohibition of the use of a palanquin applying to all Jesuits in and out of the city (cf. No. 29), d) our servants not being allowed to trade except on very rare occasions, e) the servants not to be given money to invest it themselves, f) the Provincial alone having power to grant outsiders authorization to be buried in our church, g) the observance of the rule of the companion to be enforced more strictly, and h) the prohibition of opening the tomb of St. Francis Xavier except in case of war and the need of removing the body from the city of Goa.

66. Sociis istius Provinciae permittimus quod suggerit R. V.[a], nimirum ut habeant pecunias ad centum dumtaxat xerafinorum depositas apud Superiorem totius Domus aut Collegii et expendendas de licentia eiusdem Superioris, iuxta decretum 42. Congregationis 12[ae] ; habentibus pecunias ultra praedictam quantitatem a nobis

assignatam iubeat R. V.ª ut, retentis apud Superiorem, ut dictum est, centum dumtaxat xerafinis, reliquas quas habent pecunias illico expendant in aliquod opus pium de licentia Superioris ; et in posterum nulli socio, etiam parochis, etiam praetextu cuiuscumque necessitatis, permittat R. V.ª habere pecuniam ultra praedictam taxam.

18 ianuarii 1692.

(Bom Jesus Ms., fol. 7r.)

Loss of trade together with the Bombay Mint, which started issuing xerafins, was responsible for the devaluation of the Portuguese currency. In this letter Fr. General increases the amount of money, that could be deposited by any Jesuit with his Superior, from 20 to 100 xerafins. No Jesuit, not even if he were a parish priest, was to be allowed a deposit beyond this amount. *See* P. S. S. Pissurlencar, *Assentos do Conselho do Estado*, IV, Bostorá 1956, pp. 417-435 ; *Materials towards a Statistical Account of the Town and Islands of Bombay*, II, Bombay 1894, pp. 206-210 ; J. Humbert, " The Goa Archives in 1663 ", *Indica*, I, Bombay 1964, 47-66 (*cfr.* p. 62).

67. a] Ad illud, an praecepta Superiorum obligent, ipsis amotis a regimine, respondemus : Absolute affirmative [Absolutio affirmativa *ms.*] ; patet ex decreto 12. Congregationis 9.ªᵉ

b] Circa ministeria Societatis nostrae, rescivimus languere in Provincia Goana, praesertim in ista Domo Professa, nostrorum studium in tradendo cathecismo, ut mos est, per compita et plateas civitatis, intermittique aliquando per tres et quatuor menses exercitium praedicti ministerii.

c] Meminerit R. V.ª monere ut omnes socii istius Provinciae, cum literas dabunt ad Praepositum Generalem, latine conscribant.

19 ianuarii 1692.

(Bom Jesus Ms., fol. 8v.)

Fr. General Tirso González says that orders of superiors remain in force even after their removal from office (*Institutum S.I.*, II, 363), that he has been told that the old custom of explaining catechism in the streets of the city is declining and more specially in the Professed House, and that the Provincial should remind the Fathers they are to write in Latin to the General. *See* above, No. 17.

68. In virtute sanctae obedientiae praecipio R.ªᵉ V.ªᵉ ut in posterum ii qui praeficiendi [praeficiindi *ms.*] sunt Paroeciis Salsetanis prius examinentur a tribus examinatoribus peritis linguae Indicae, quos ad id destinatos habeat R. V.ª Idem examen subeant qui modo administrant praedictas Paroecias ; et, si probati non fuerint, illos a praedicto officio removeat R. V.ª et in hac parte etiam onero conscientias examinatorum.

Romae 25 ianuarii 1698.

69. Nostrum pariter renovamus praeceptum, quod expresse volumus extendi ad omnes vicarios nostrarum paroeciarum, non praeficiendi ecclesiis nisi illi, qui prius calleant Indicam linguam, et ad hunc effectum rigorose examinentur. Et cum materia sit gravissima, et possit evenire ut examinatores remisse in examine obeundo se gerant, ideo stricte praecipimus quod ipsimet iurent post emissum [imissum *ms.*] examen de requisita scientia eorum, qui examen subierunt in lingua Indica. Et insuper mandamus hoc iuramentum non solum praestari debere de in futurum examinandis, sed de iam examinatis praestandum etiam expresse volumus et praecipimus; si vero examinatores id praestare forte renuant, iidemmet vicarii iam examinati iterum revocentur ad examen sub praefato iuramento adeundum.

Romae, 1700.

(Bandra Ms., fol. 100r.)

70. Si quis e nostris non potest constitui parochus salsetanus, qui saltem intra sex menses non speretur acquisiturus quantum sufficit, linguam Canarinam, potius dimittenda erit parochia in manibus Illustrissimi Goani quam administranda a parocho qui defectu idiomatis revera non potest inservire populo.

Romae, 1702.

(Bandra Ms., fol. 100rv.)

These three orders on the language question are from Fr. Tirso González.

The first of 1698 was meant for the Vicars of Salcete Goa. No new Vicar is to be appointed without an examination by three examiners, who know Konkani well, appointed for this purpose by the Provincial. Even the present incumbents are to be examined, and if they do not come up to the mark, let them be removed from the parish. In this let the examiners be reminded of their grave obligation.

The second order of 1700 (which is copied also in the same Bandra Ms., fol. 70r) makes the examination in an Indian language compulsary for all the parish priests of the Province of Goa, so that no Father may be appointed Vicar, who does not know well the language of the place where the parish is, Marathi in the North and Konkani in Goa. In order to avoid the danger of the examiners not being sufficiently strict, Fr. General wants them to certify under oath that the examinees have the required knowledge of the pertinent Indian language. This oath is compulsory for all examinations past and future, so that if the examiners of an already examined Vicar refuse to take the oath, the Vicar will have to be examined again under oath.

The third order of 1702 concerns the parishes in Salsete. Fr. General wants Fr. Provincial to hand over the parishes to the Archbishop if within six months he cannot provide them with a Father who knows Konkani sufficiently well to attend to the needs of the faithful.

Under the Padroado, church registers were kept in Portuguese everywhere. This and the fact that Padroado missionaries spoke in Portuguese not only among themselves but also when speaking to the natives,

made Propaganda missionaries believe that they did not know any Indian language, and thus they reported it to Rome. These three orders of Fr. General may well be due to this kind of report to Propaganda. The fact is that the Portuguese missionaries were the ones who wrote books in Konkani, Marathi, Tamil, etc., not only at the beginning of the 17th, but also in the middle of the 18th century. The whole question of the missionaries and the study of the Konkani is developed by J. H. da Cunha Rivara, *Ensaio histórico da lingua concani* (Nova-Goa 1858) 20ss.

71. Provincialium concessiones, quas deinde limitate concedant iuxta regulam religiosae paupertatis. Meminerit etiam Provincialis urgere observantiam decreti Congregationis 12. [de] deponendis apud Superiorem totius domus pecuniis, si aliquas nostri habuerint. — Thyrsus Gonzales.

(Bandra Ms., fol. 62r.)

72. Et cum iustae repetantur querelae de iis qui privatos habent famulos, absque ulla tergiversatione praecipimus ut nulli sint famuli privati ; qui vero e nostris aliquo indiget servitio, annuente generaliter vel specialiter Superiore, id praestetur a famulo Collegii et hoc inviolabiliter servetur.

73. Illa vero abominanda mercimonia adhuc prorsus non cessavit : Rectores enim adhuc perseverant in detinendis [detescendis *ms.*] famulis mercimoniae causa ; et negotiari per contractus in ea Provincia haud sublatum est. R. V.ª quidquid in hac re praecepimus, faciat publicare, et qui reinciderint absque exceptione ad nos referat, ut quid faciendum sit videamus. Necnon observetur [observeter *ms.*] ad unguem nostra ordinatio de deponendis pecuniis particularium apud Superiores.

(Bandra Ms., fol. 70r.)

All these three undated orders seem to be from Fr. Tirso. 1) According to the decree 42 of the XII General Congregation, which is still in force, all subjects are required to deposit all their money with the Superior. 2) Fr. General condemns the practice of personal servants, which was admitted in other religious bodies, like the nuns of Santa Monica. 3) All servants belonged to the property ; Fr. General wants them to be free to leave their jobs ; in Bandra this created difficulties, because of the attraction of Bombay, which offered them better paid jobs. *See* : *Materials towards a Statistical Account of the Town and Island of Bombay*, I, Bombay 1893, pp. 17-20, especially the following article of delivery : " That the Kunbis, Bhandaris, and the rest of the people Abunhados (a sort of people bound to serve the land-holders) or inhabitants of the villages of our jurisdiction shall not be admitted at Bombay, and on their or any of them resorting thereto, they shall be immediately delivered up to their respective owners. And the same shall be observed with respect to slaves which may run away, and likewise with regard to the artificers that may go from our countries to Bombay, such as carpenters, weavers, turners, joiners, caulkers, sawyers, drillers, smiths, and any other. They shall be immediately delivered up. "

74. Ordena mais de novo o N. R.[do] P. Geral, que tambem todos os religiosos desta Provincia tenhão 8 dias de exercicios espirituais, os quais se poderão ter divididos, 4 dias na invernada e outros 4 no tempo dos terrais.

6 de Novembro de 1716. — André de Campos.

(Bandra Ms., fol. 100v.)

Fr. Michelangelo Tamburini, General from 1706 until 1730, again allows the Jesuits of the Province of Goa to make their annual retreat split into two halves, 4 days during the S.W. monsoon or the rainy season (June-September), and 4 days during the N.E. monsoon or land breeze season (November-February). In this way parish priests will not be absent from their parishes on a Sunday. S. R. Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, II, Coimbra 1921, p. 369 explains the term *terrais*, but *invernada* has been left out, which is also a term with special meaning in Western India.

The date is not the one of the letter of the General, but the date of its publication at Bandra by the Visitator, Fr. André de Campos. He sailed to India in 1703, having already done all his studies in Portugal. Born in 1671 at Coimbra, he entered the Society of Jesus at Lisbon on March 29th, 1688 ; was professor of Latin and Humanities at Coimbra and Braga. Immediately after his arrival at Goa in 1703 he was appointed professor of Philosophy ; in 1706 he became head professor (*primarius*) of Theology and Vice-Rector of the Seminary of Santa Fé, and from 1711 he seems to have been also the Dean of the Faculty of the College of St. Paul. In 1713 Superior of the Residence of the old St. Paul. In 1716 he was appointed Visitator of the North and Vice-Rector of Thana until the appointment of Rector at the end of the year. On the 19th October, 1718, he was appointed Rector of the College of Rachol ; later, probably in 1721, he became Rector of Thana, in 1724 Vicar of Purim (Manickpur) and Visitor of the Colleges in the North, and in 1725 Vicar of S. Thomé (Bassein). In 1727 he was again Dean of the Faculty and Professor of Theology in the College of St. Paul, and was appointed Rector of the same College on November 1st, 1728, until the end of his term on September 22nd, 1731 ; then he became *Praepositus* at Bom Jesus (Professed House) on January 24th, 1732, until January, 1735. In December 1740, an old man of 69 years of age, he is *confessarius* at St. Paul, where he had made his profession on the 27th February, 1709, and celebrated his golden jubilee of his entrance into the Society on the 25th of March, 1738. Fr. Campos departed from this life in 1741. *See* Rodrigues, IV, Part I, p. 475; ARSI, *Goa 26*, fol. 10r, 24v, 55v, 73r, 80r, 105r, 134r, 141v, 160v, 204 ; *Goa 27*, fol. 134r, 137r, 139r, 142r, 144v, 148v, 150v, 153r, 154r, 158r, 160v, 162v, 164r, 166.

75. Ordena N. M. R. P. Geral em virtude da santa obediencia que nenhum nosso por palavra ou por escripto, publica ou privadamente, com externos ou diante de externos, ainda que sejão nossos domesticos, diga cousa alguma que offenda aos senhores vice-reys, arcebispo ou aos principais ministros de S. Magestade, como são generais de provincias, capitaens, governadores de praças e dezembargadores. O mesmo guardem os nossos huns com outros, prin-

cipalmente nas recriaçoens e repouzos, ainda que sem preceyto, mas sob pena de serem castigados rigorosamente os que por qualquer via constar aos superiores serem delinquentes nesta materia.

Advirtindo que pello prezente preceyto não pertenda N. M. R. Padre prohibir que os nossos possão fallar, dirigir e aconselhar, só verbalmente, sem escriptura, quando for necessario para boa administração dos nossos ministerios e officios para maior gloria de Deos e utilidade publica.

Por ordem do R. P. Manoel da Sylva, vizitador do Norte, estendi o preceyto assima.

4 de Dezembro de 1728. — Manoel Quaresma.

(Bandra Ms., fol. 100v-101r.)

Fr. Manoel da Silva was appointed Rector of the College of the Holy Name at Bassein on the 2nd November, 1728, and Visitator of the North; as such he published the present order of Fr. Tamburini. By order of holy obedience Jesuits are forbidden to criticize even in their own private conversations the ecclesiastical and civil administration. Those who make such criticisms are to be severely punished. Fr. General, however, does not intend to suppress all criticism, which at times may help to improve the administration, but it must never be done in writing. A short biography of Fr. M. da Silva will be found in our article *Catalogus expulsorum ex India anno 1760*, AHSI, XXXI, 1962, pp. 324-359 (*cfr.* p. 355, No. 112). *See* ARSI, *Goa 26*, fol. 2r, 11r, 26r, 56v, 73r, 81v, 108r, 134r, 143r, 162r, 205r, 205v, 222r, 235v, 250r; *Goa 27*, fol. 134v, 137v, 140v, 143r, 145r, 147r, 149v, 151r, 153r, 155r, 159r, 160v, 161r, 162r, 164r, 166v, 168v.

From the beginning of the 18th century a number of unhappy events made the Jesuits in Goa rather critical of the policy of higher authorities not only in Goa, but also in Lisbon and Rome: 1) The condemnation of the Malabar rites in 1704. 2) The loss of the Tibet Mission (1703-1718). 3) The complete loss of the Jesuit property in Bombay in 1719, followed immediately by the expulsion of the Franciscans on May 13th, 1720. 4) The expulsion of the Jesuits from their parishes in Salsete of Goa in 1722. 5) The surrender by the Portuguese authorities of the Bandra Custom House rights to the English in 1723. And 6) the peace treaty with the Marathas in 1724. *See*: *O Oriente Português*, Bastorá 1935, pp. 327-335; *Arquivo Português Oriental*, I, vol. III, Part III, Bastorá 1940, pp. 96-98, 100, 245-265; D. Ferroli, *The Jesuits in Malabar*, II, Bangalore 1951, pp. 428-435; P. S. S. Pissurlencar, *Assentos do Conselho do Estado*, V, Bastorá 1957, pp. 264-269, 329-364; J. H. Gense, *The Church at the Gateway of India 1720-1960*, Bombay 1960, pp. 5-14, 242-245; J. Humbert, *Catholic Bombay: her Priests and their Training*, I, Bombay 1964, pp. 96-102, 113-117.

The following are the officials mentioned by Fr. General as the chief administrators, against whom he forbilds all criticism: the Viceroy, Archbishop, Generals of provinces (in our case the General of the North), Governors or captains of forts, and under them the Factors and *Desembargadores* or *Ouvidores* in the North (Judges).

RESUMO

As cinquenta cartas ou fragmentos de carta dos Padres Gerais da segunda parte deste artigo oferecem tanta variedade como a primeira e talvez mais interesse. A primeira carta é do P. Carrafa. A segunda, do P. Piccolomini. A terceira, que só tem a data de cópia, recolhe cartas de vários PP. Gerais. As três cartas que seguem são do P. Nickel. Há duas de seu Vigário Geral, P. Schorrer. Depois seguem vinte e nove do P. Oliva. Do P. Tirso González há onze cartas, e as duas últimas são do P. Tamburini. Só podemos indicar aqui os principais temas tratados nestas 50 cartas.

Na sua carta de 1651 (n.º 27) o P. Piccolomini aplica à Índia a ordem que estava já em vigor nas Índias Ocidentais e no Brasil, que para a profissão e o professorado seja requerido exame sobre a língua própria do país. A terceira (n.º 28) reune várias ordenações de Vitelleschi, Carrafa e Nickel sobre o uso do tabaco. Este mesmo número acaba com uma carta do P. Nickel (1652) sobre valias ou intervenções de seculares. Noutra de 1659 (n.º 30) o mesmo P. Nickel insiste em que se deve suprimir toda a espécie de comércio por parte dos Jesuítas.

Em 1662 o P. Oliva, como Vigário Geral com direito de sucessão, escreveu três cartas a Goa. Na primeira (n.º 35) insiste no castigo dos que buscam as influências de externos. Na segunda (n.º 36) ordena que o P. Provincial não permita aos Superiores o uso livre das propriedades da Companhia sem licença do Provincial. Em nota especificam-se as circunstâncias históricas desta ordenação. Além disso em 1663 (n.º 40) dá normas sobre os contratos de enfiteuse. Com a morte do P. Nickel (31 de Julho 1664) sucede-lhe no generalato o P. Oliva, o qual numa carta de 1665 (n.º 41) insiste na observância da ordem já dada contra toda a espécie de comércio ; e, com ocasião da grande demora dos correios de Roma à Índia, prescreve que as nomeações provisórias feitas pelo P. Provincial possam continuar até ao fim dos três anos, se só faltam quatro ou cinco meses para acabar o triénio ; do contrário a nova nomeação de Roma há-de ser publicada imediatamente (n.º 43). Durante o ano de 1666 o P. Oliva ditou várias ordenações para Goa. As mais importantes são as de 20 de Janeiro, em que manda atalhar as controvérsias sobre a jurisdição do Vigário Capitular (sede vacante) com os Padres Franciscanos de um lado e os Jesuítas de outro (n.º 55) ; e que o P. Provincial tenha Consulta de Província para ver se as três melhores paróquias do Norte — Trindade (Powai), Graça (Papdi) e S. Tomé (Chandor) — se hão-de transferir ao clero secular (n.º 56). A 24 de março do mesmo ano ordena que nas consultas da casa professa ou dos colégios, quando se trate da situação económica, sempre esteja presente o procurador ou tesoureiro (n.º 59). Finalmente a 29 de Outubro de 1673 o P. Oliva resolve vários pontos : a oferta pecuniária de Sebastião da Costa em favor da Casa Professa do Bom Jesus (n.º 60) ; a administração dos sacramentos pelos superiores dos párocos (n.º 61) ; as condições com que os Jesuítas podem aceitar o ofício de Vigário Forâneo (n.º 62).

Em 1687 o novo P. Geral, Tirso González, resolve outros casos de fundações (n.º 63) : aprova a determinação do P. Vigário Geral sobre a doação que Domingos Dias Ribeiro ofereceu ao Bom Jesus de Goa ; precisa que a fundação do mesmo Dias Ribeiro para o colégio de Moçambique pertence ao Reitor daquele colégio ; remete-se à resposta do P. Vi-

gário Geral acerca do palmar de Bambulim ; deseja que dois dos Padres mais graves sejam destinados ao Bom Jesus ; e declara que se possa admitir um prédio para sufragar as funções sagradas da casa professa de Goa. O mesmo P. Tirso González a 20 de Janeiro de 1691 (n.º 65) ordena, entre outras coisas, que os párocos Jesuítas dêem conta de seu dinheiro ; que ninguém comercie em benefício dos servidores, nem os Superiores lhes emprestem dinheiro para que o façam com ele ; que a ordem de Roma de não abrir o sepulcro de S. Francisco Xavier não se estenda ao caso em que, em momentos de perigo, seja necessário trasladá-lo a outro sítio. E a 18 de Janeiro de 1692, tendo em conta que a moeda de Goa, o xerafim, tinha perdido muito valor, permite elevar a cem os vinte xerafins que até então se tinha permitido reter aos Jesuítas como depósito (n.º 66). Devido à importância do assunto, o P. Tirso escreveu três cartas sobre aprender a língua da terra. A primeira é de 25 de Janeiro de 1698, em que manda com preceito de santa obediência ao P. Provincial que daí por diante todos os novos párocos salsetanos, para poderem reger a paróquia, sejam examinados na língua concani por três examinadores bem versados nela (n.º 68). Em 1700 o P. Geral estende esta ordem a todos os párocos e vigários das paróquias da India ; e, para evitar a possibilidade de exames feitos a meias, quer que os examinadores dêem seu voto com juramento como se faz no exame ad gradum (n.º 69). E dois anos mais tarde (1702) determina que, se não há possibilidade de nomear um pároco Jesuíta que saiba o concani, dentro de seis meses a paróquia seja posta em mãos do Arcebispo (n.º 70).

As duas últimas cartas são do P. Tamburini. Na primeira permite aos Jesuítas da Província de Goa fazer os exercícios espirituais anuais em oito dias divididos em dois períodos de 4 días (n.º 74). Na segunda proibe com preceito de obediência toda a classe de crítica, de palavra ou por escrito, das autoridades civis e eclesiásticas, em público ou em privado, diante de externos, e ordena que os que nisso se demandem sejam severamente castigados (n.º 75). Aproximavam-se os tempos das perseguições contra a Companhia de Jesus.

III. - COMMENTARII BREVIORES

UN PORTRAIT INÉDIT DE SAINT IGNACE ET DE SES PREMIERS COMPAGNONS

DIDIER BODART. - Rome.

SUMMARIUM. — Opus pictum, servatum in collectione romana Wainwright Churchill, describitur, quod sanctum Ignatium eiusque primos socios refert. Illud cum similibus operibus incisis a Carolo de Mallery et Matthaeo Greuter comparatur ad singulorum effigies detegendas. Tandem annis 1609-19 pictura illa adscribitur, quae fons praecipuus est cuiusdam operis incisi saeculo XIX evulgati.

Un grand tableau ovale, découvert récemment dans la collection Wainwright Churchill de Rome, constitue un exemple rare de l'iconographie de la Compagnie de Jésus. Il représente les dix premiers compagnons, groupés autour de saint Ignace, sous l'emblème de l'ordre (fig. 1).

L'œuvre (toile, 272 × 215 cm) a gravement souffert au cours des âges. Déchirée en maints endroits, principalement à gauche, au point que plusieurs tuniques et manteaux durent être repeints. Les deux têtes en haut, à gauche, sont presque entièrement refaites (fig. 2).

La composition groupe les dix premiers fondateurs autour de l'emblème de la Compagnie. Ce dernier est inscrit dans un cartouche découpé, entouré de cuirs et surmonté d'une coquille. Il comporte au centre les trois lettres « IHS ». La barre du H est figurée par la colombe du Saint-Esprit. Chaque jambage comprend une tête d'angelot en sa partie centrale. En haut du monogramme, la croix ; en bas, trois clous plantés dans un cœur. Le tout se détache d'un fond d'or. A gauche et à droite du cartouche, une palme et un rameau d'olivier. En haut sur une banderole, l'inscription : « AD MAIOREM · DEI · GLORIAM ».

Dans la partie inférieure de la composition, trois personnages vus à mi-corps. Au centre, saint Ignace, les yeux levés au ciel. Il porte un nimbe sous forme d'une simple auréole. A gauche, saint François-Xavier, vu de profil, avec pour attribut le lis. A droite, le P. Alonso Salmerón [2], porteur d'un livre, symbole de ses nombreux écrits.

---

[1] Je tiens à remercier le P. Edmond Lamalle S.I., dont l'aide toujours bienveillante m'a permis de mener à bien la présentation de cette note.

[2] Voir le portrait gravé de Salmerón (12,4 × 7,5 cm), in Ph. GALLE, *Societatis Iesu Praepositorum Generalium imagines, item Francisci Xaverii, Alphonsii Salmeronis, Nicolai Bobadilla, e decem primis sociis. Ad uiuum delineatae et in aes incisae a Philippo Gallaeo* (Antver-



Photo de l'auteur.

Fig. 1. Anonyme, vers 1610.
Les dix fondateurs de la Compagnie de Jésus.
(Rome, collection Wainwright Churchill).

a. Saint Ignace de Loyola — b. Saint François-Xavier — c. P. Alphonse Salmeron — d. P. Nicolas Bobadilla — e. B. Pierre Favre — f. P. Paschase Broet — g. P. Simon Rodrigues — h. P. Jacques Lainez (?) — i. P. Jean Codure — j. P. Claude Le Jay.



Photo de l'auteur.

Fig. 2. Idem. *Les PP. Bobadilla, Broet, Rodrigues et Laínez* (?). (Détail de l'œuvre précédente).

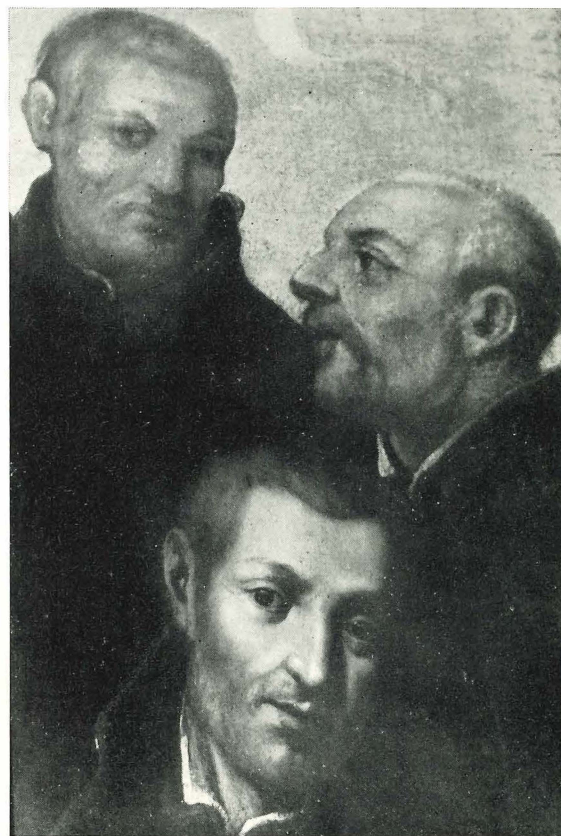


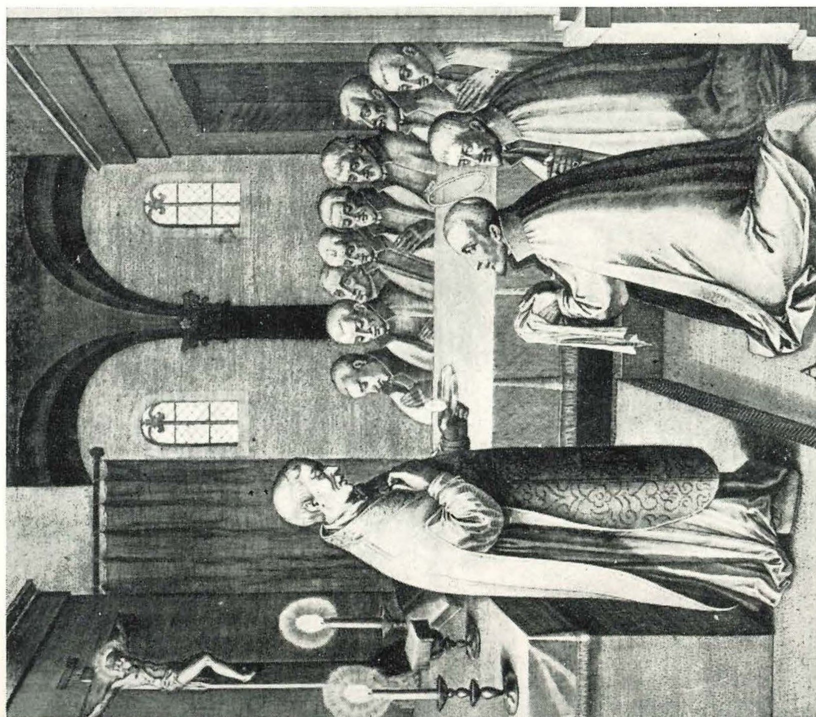
Photo de l'auteur.

Fig. 3. Idem. *Le B. Pierre Favre et les PP. Jay et Codure.* (Détail de l'œuvre précedente).



Fig. 4. Matthieu Greuter, 1616 (1619 ?).
La Vigne du Seigneur et le Christ, fontaine de vie.
(Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, Cabinet des Estampes).





A gauche et à droite du cartouche, les sept autres premiers membres de la Compagnie (fig. 2-3), quatre à gauche et trois à droite. L'identification en est rendue possible par la confrontation avec une gravure de Matthieu Greuter, représentant la *Vigne du Seigneur, avec le Christ fontaine de vie* (Bruxelles, Cabinet des Estampes, 36,7 × 47 cm) (fig. 4). Cette planche allégorique, symbolisant l'activité des jésuites dans le monde, est cantonnée des portraits des généraux de la Compagnie, Jacques Laínez, saint François de Borgia, Éverard Mercurian et Claudio Aquaviva. Au bas, au centre, Muzio Vitelleschi, sixième général auquel la gravure est dédiée. Elle porte la souscription : « Romae superior. licentia. M. Greuter invent. exc. 1616»[3]. Au bas, la légende : « ITE ET VOS IN VINEAM MEAM ET QVOD IVSTVM FVERIT DABO VOBIS. Matth. »

La scène représente la parabole des ouvriers de la Onzième Heure (Mathieu, ch. 20, v. 4). Nouveaux venus dans la Vigne du Seigneur, les jésuites s'y mettent au travail. Le thème est mêlé à plusieurs autres sujets, ainsi qu'il est fréquent dans l'iconographie de cette époque. Au centre, une fontaine mystique avec le Christ resuscité. Il porte un bouclier, avec l'écusson « IHS», la croix et les trois clous fichés dans un cœur. La fontaine comporte deux vasques superposées, la première à quatre jets, symboles des quatre évangiles, la seconde à sept jets, pour les sept sacrements. A l'avant-plan, les quatre parties du monde, symbole de l'universalité de la Vigne du Seigneur. A droite de la fontaine et à moitié cachés par celle-ci, les BB. Stanislas Kostka et Louis de Gonzague. A gauche, les fondateurs de l'ordre, groupés autour des BB. Ignace et François-Xavier. Ils sont chargés des instruments nécessaires à l'entretien de la vigne, pelles et houes. Dans le fond du jardin, à droite, les fondateurs d'ordres anciens travaillent la vigne. Ce sont SS. Augustin, Jérôme, Benoit, Albéric, Dominique et François. Sur le mur de clôture de la vigne, les statues des différentes contrées de l'Univers. Dans le ciel, et en petit, la Vierge agenouillée devant Dieu le Père.

L'interêt de la composition réside dans le groupe des premiers compagnons de saint Ignace. Greuter leur donne l'aspect d'une foule, mais autour des têtes de neuf d'entre eux, figure une légende avec leur nom. Seul manque le P. Diego Laínez, dont le portrait se trouve parmi ceux des généraux.

Quelle valeur accorder à cette représentation ? Portraits réels ou fictifs ? L'effigie de saint Ignace est bien connue et, d'autre part, dans le tableau de Rome, la manière de lui faire lever la tête en altère la physionomie traditionnelle. Les portraits de saint François-Xavier et du P. Salmerón correspondent l'un et l'autre. On peut confronter de même et le tableau de Rome et la gravure

---

piae, s.d.). — Autre version gravée, anonyme, in I. BULLART, *Académie des sciences et des arts*, 2 (Paris 1682) 28.

[3] La gravure reproduite fig. 4 (Bruxelles, Cabinet des Estampes), doit avoir été corrigée entre 1619 et 1622, car François-Xavier y est qualifié de « Beatus».

de Greuter avec le portrait gravé du P. Nicolás Bobadilla [4]. Dans le tableau, l'effigie correspond à celle du père à gauche de saint François-Xavier : l'identité de traits en est remarquable. De même Bobadilla est reconnaissable dans la planche de Greuter. On peut en conclure que cette dernière offre assez d'éléments réalistes pour pouvoir tenter une confrontation sensée avec les autres figures du tableau de Rome.

Ainsi à gauche, près de Bobadilla, figure le P. Paschase Broet [5], et, en haut à gauche, le P. Simão Rodrigues, vu de profil. Chauve sur la gravure de Greuter, il est encore chevelu sur le tableau de Rome, mais cette zone fut largement repeinte. A droite, au-dessus de Salmeron, le B. Pierre Favre, le P. Jean Codure, vu de profil, et en haut le P. Claude Jay, ce dernier assez retouché. Reste une tête à gauche, juste au-dessous de la banderole « AD MAIOREM · DEI · GLORIAM», dont les traits ne correspondent à aucune physionomie connue. Fort mal peinte, il s'agit d'un repeint grossier dont seules la bouche et une partie du nez pourraient être authentiques. Cette figure devait normalement être celle du P. Diego Laínez, second général de la Compagnie. Elle n'en a conservé que le teint poivre et sel, que révèle les portraits peints de Laínez.

Il est à remarquer que tout le groupe figuré sur le tableau de Rome est homogène : aux sept pères présents au vœu de Montmartre en 1534 sont mêlés les PP. Claude Jay, Jean Codure et Paschase Broet [6], qui s'y joignirent en 1536.

Des dix premiers compagnons, certains figurent dans la suite des généraux gravée par Philippe Galle [7]. Le thème se rencontre encore dans les cycles narratifs comprenant le vœu de Montmartre. L'exemplaire le plus intéressant est celui illustrant l'édition anversoise de la *Vita beati patris Ignatij* du P. Ribadaneyra [8], publiée en 1610,

---

[4] Portrait de la suite *Societatis Iesu Praepositorum...* — Reproduit par A. HAMY, *Galerie illustrée de la Compagnie de Jésus. Album de 400 portraits*, I (Paris 1893) pl. 42, qui l'attribue à l'un des Collaert.

[5] Portrait de la suite *Societatis Iesu Praepositorum...* où le P. Paschase Broet est vu de face et a un visage plus ascétique.

[6] P. RIBADENEYRA, *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu, post excusum Anno M.DC.VIII* (Anvers 1643) table ; *Synopsis historiae Societatis Iesu* (Louvain 1950), col. 10,18.

[7] Voir la note 2. Outre saint Ignace et le P. Diego Laínez, ce sont saint François Xavier et les PP. Alonso Salmerón, Nicolás Bobadilla, Paschase Broet. — Selon P. BLIARD, *Histoire*, in C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, XI (Paris 1932) 1566, il existerait une autre suite gravée des dix premiers compagnons, sous le titre *Decem primi Patres S.J.*, avec titre allégorique, monogramme, 10 portraits et une figuration symbolique, 4° (XVII[e] siècle). Les planches seraient de Charles de Mallery. Cette suite n'est décrite dans aucun répertoire et ne figure pas dans les principaux Cabinets d'Estampes. On en rencontre cependant diverses planches détachées dans les principaux cabinets.

[8] [P. RIBADENEYRA], VITA / BEATI PATRIS / IGNATII LOYOLÆ / RELIGIONIS / SOCIETATIS IESV / FVNDATORIS / AD VIVVM EXPRESSA / EX EA QVAM / P. PETRVS RIBADENEYRA / EIVSDEM SOCIETATIS / THEOLOGVS / AD DEI GLORIAM / ET / PIORVM HOMINVM VSVM / AC VTILITATEM / OLIM SCRIPSIT / DEINDE MADRITI PINGI / POSTEA IN ÆS INCIDI / ET NVNC DEMVM / TYPIS EXCUDI CVRAVIT / ANTVERPIÆ / ANNO SALVTIS / CI.IƆ.CƆX. Les planches portent pour souscriptions : « Corn. Galle fecit», « Th. Galle fec. et excudit», « C. de Mallery fecit». Fol. oblong ; chaque planche 26,2 × 37,2 cm. — D'autres cycles narratifs comportent le vœu

avec les gravures de Corneille et Théodore Galle et de Charles de Mallery. La planche du vœu de Montmartre (fig. 5) est de Charles de Mallery. Seul Ignace y porte le nimbe. Par erreur, l'artiste figure les dix compagnons et le prêtre, qui fut le B. Pierre Favre, alors que seules sept figures devraient intervenir dans cette scène, preuve qu'en 1610 le sens allégorique de la scène de Montmartre l'emportait déjà sur la matérialité des faits.

Par rapport au tableau de Rome, les dix premiers compagnons sont tous représentés conventionnellement, sans références à la réalité. Il est singulier de noter que saint Ignace porte seul le nimbe, de même que sur le tableau de Rome. L'édition illustrée de l'ouvrage de Ribadaneyra est postérieure de peu à la béatification d'Ignace (27 juillet 1609) et antérieure à celle de François-Xavier (25 octobre 1619) [9]. Le tableau pourrait lui aussi être compris entre ces dates. L'œuvre romaine indique, en effet, un moment assez bref de l'iconographie de la Compagnie de Jésus. Ignace seul béatifié, tandis que François-Xavier n'y figure pas avec ses attributs définitifs, mais avec le lis. De plus la figuration maintient un équilibre des personnages autour d'Ignace. François-Xavier est mis en parallèle au P. Alonso Salmerón. Après la double canonisation de saint Ignace et de saint François-Xavier, en 1622, le procédé serait étonnant.

L'origine du tableau est mal connue [10]. Trouvé dans le commerce d'art le plus mineur de Rome, il pourrait être italien. La place importante accordée à Salmerón, mort à Naples, pourrait suggérer une localisation ?

Didier Bodart
Aspirant du Fonds National belge
de la Recherche scientifique

---

de Montmartre. Ainsi la *Vita beati P. Ignatii Loyolae Societatis Jesu fundatoris* (Romae 1609), avec 79 gravures (attribuées à Barbé par H. Hymans, *La gravure dans l'école de Rubens*, dans *Mémoires de la classe des Beau-Arts de l'Académie royale de Belgique*, XLVI, Bruxelles 1878, p. 16-17) comprend la scène, mais les dix compagnons sont vus de dos. — Par contre, la *Vita B. P. Ignatii de Loyola, Fundatoris Societatis Iesu, Hieronymus Wierx invenit, incidit et excudit*, suite de 12 pl. et d'un titre, ne contient pas l'épisode. L. Alvin, *Catalogue raisonné de l'œuvre des trois frères Jean, Jérôme et Antoine Wierix* (Bruxelles 1866) 142-144, n[os] 787-800.

[9] *Synopsis historiae Societatis Jesu*, col. 717.

[10] A noter toutefois qu'une reproduction de l'œuvre (fig. 6), au dessin modernisé dans le gout du XIX[e] siècle, se trouve dans V. Alet S.l., *La France et le Sacré Cœur* (Paris 1889) 223. Le fait pourrait indiquer que le tableau se trouvait encore, vers 1880-1888, dans une des maisons de la Compagnie à Rome. Les identifications proposées par le P. Alet diffèrent des nôtres. — Une gravure de 1831 apporte également un témoignage de la présence du tableau à Rome à cette époque. On y remarque les dix têtes des premiers compagnons représentés isolément, avec la légende : « S. IGNATII · LOIOLAEI · ET · NOVEM - VIRORVM · QVI · EO DVCE · OPERAM · CONTVLERVNT / IN · SOCIETATEM · IESV · CONSTITVENDAM · IMAGINES · EX · PICTVRIS · VETVSTISSIMIS · EXPRESSAS / IOANNI · ROOTHAANIO · SOC · I · PRAEPOSITO · GEN · IOANN · B · MOLINARIVS · ROM · HOSPITII · APOST · ALVMNVS / DEDICAT · PRIMITIAS · ARTIS · SVAE · A. MD.CCC.XXXI». (Rome, Gabinetto nazionale delle stampe, vol. 35.H.3, inv. 36727).

RIASSUNTO

Un quadro della collezione Wainwright Churchill, a Roma (figure 1-3), rappresenta i dieci primi compagni raggruppati intorno a s. Ignazio, sotto lo stemma dell'ordine. Sul primo piano appare s. Ignazio fra s. Francesco Saverio e il p. Alonso Salmerón. Qual'è il valore documentario da accordare alle altre immagini ? Una incisione di Mathieu Greuter, « La Vigna del Signore, con il Cristo sorgente di vita» (Bruxelles, Cabinet des Estampes) (fig. 4), permette di provare che ogni testa del quadro corrisponde alla iconografia tradizionale dei primi compagni. L'incisione, datata nel 1616, raffigura la parabola dei lavoratori dell'undicesima ora ; attorno ad ogni testa c'è il nome del personaggio. In questo modo è possibile di identificare tutti i dieci primi compagni raffigurati nel dipinto romano : a sinistra, i padri Nicolás Bobadilla, Paschase Broet e Simao Rodrigues ; a destra, il beato Pierre Favre e i padri Jean Codure el Claude Jay. In alto, a sinistra, la figura che dovrebbe rappresentare il padre Diego Laínez è stata ridipinta in forma maldestra.

Le rappresentazioni dei primi padri sono poco frequenti : se ne conosco alcuni esempi nelle Vite incise di s. Ignazio, quando viene raffigurata la scena dei voti di Montmartre. Ma la tavola di Charles de Mallery (fig. 5) per la *Vita beati P. Ignatii* del padre Ribadeneyra (Anversa 1610) è puramente immaginaria e non ha quasi valore per l'iconografia dei primi compagni. Alcuni di essi figurano nella serie dei primi generali, eseguita da Philippe Galle.

Quanto all'iconografia, il quadro di Roma corrisponde ad un periodo assai preciso della storia della Compagnia : s. Ignazio porta già il nimbo di beato, il Saverio no. L'opera dunque è dovuta essere dipinta tra il 1609 e il 1619. Del resto, è a quell'epoca che l'argomento dei primi compagni conobbe il suo piú grande successo.

L'origine del quadro non ci è nota con certezza. Nel secolo scorso si trovava a Roma, probabilmente in una delle case della Compagnia. Di quell'epoca, ne abbiamo alcune tracce attraverso qualche incisione (fig. 6).

LÖWEN AN DER WIEGE DES COLLEGIUM GERMANICUM

NEUES ZUR REKRUTIERUNG DER ERSTEN ALUMNEN DES JAHRES 1552

HUBERT JACOBS S.I. - Rom

SUMMARIUM. — In bibliotheca universitatis leodiensis in Belgio exemplar asservatur apographum litterarum quas P. Ignatius die 30 iulii 1552 Patri Adriano Adriaenssens Lovanium misit et quibus illum, ut iuvenes idoneos pro mox aperiendo collegio germanico Romam mitteret, adhortatus est. Hucusque collegii germanici historiographi tantum Patris Ignatii litteras, eiusdem argumenti et eiusdem diei, Patribus Canisio et Kesselio, respective Vindobonam et Coloniam missas, memorabant. Insuper Vindobona neminem venisse sedulo notabant, ita ut delectus duodeviginti primorum anni 1552 alumnorum totus Patri Kesselio adscriberetur. Quamvis ex aliquibus textibus haec rerum descriptio probari videatur, tamen spectatori critico dubitandi ansam obviam praebet. Nunc demum documentum leodiense eam servari non posse clare ostendit. Conclusio comprobatur ex eo quod ex duodeviginti dictis alumnis novem sese universitati lovaniensi iam ascripserant.

Es ist eine bekannte Geschichte und man kann sie bei vielen Autoren lesen: als der hl. Ignatius 1551 begeistert den Plan des Kardinals Morone, in Rom ein Priesterseminar für Deutschland zu gründen, aufgenommen und sich bereit erklärt hatte, die geistliche und wissenschaftliche Ausbildung der künftigen Studenten auf sich zu nehmen, als sich — nach Beendung des Parmakrieges im April 1552 — Papst Julius III. anschickte, dem geplanten Kolleg mit einer offiziellen Gründungsbulle einen sicheren Boden zu verleihen, als durch eine freiwillige Beisteuer vonseiten des Papstes und der Kardinäle eine, wenn auch vorläufige und schwankende, finanzielle Grundlage in Aussicht stand, da schrieb Ignatius in den letzten Tagen des Juli 1552 an die Patres Claude Jay und Petrus Canisius nach Wien und an Pater Leonard Kessel nach Köln und trug ihnen auf, geeignete Jungmänner für das Kolleg zu suchen und nach Rom zu schicken [1].

« Das an Claudius Jajus gerichtete Schreiben traf denselben nicht mehr am Leben und Canisius außer stande dem Auftrage seines Generals zu entsprechen» konstatiert Steinhuber trocken [2]. Und an einer anderen Stelle: « Dagegen schlugen die Versuche des

[1] Öfters angeführte Werke:

KEUSSEN, H. *Die Matrikel der Universität Köln* II *1476-1559* (Bonn 1919); III Nachträge (Bonn 1931).

REUSENS, E. H. J. *Promotions de la Faculté des Arts de l'Université de Louvain 1428-1797* (Louvain 1869).

SCHILLINGS, A. *Matricule de l'Université de Louvain* IV *1528-1569* (Bruxelles 1961).

SCHROEDER, Fr. *Monumenta quae spectant primordia Collegii germanici et hungarici* (Romae 1896).

STEINHUBER, A. *Geschichte des Kollegium Germanicum Hungaricum*² I (Freiburg i. Br. 1906).

[2] STEINHUBER I 9-10.

in Wien weilenden Petrus Canisius, österreichische Jünglinge zum Eintritt ins Kollegium zu bewegen, gänzlich fehl»[3]. Und damit war die Zuleitung von Alumnen aus Wien vorläufig unterbunden[4].

Kessel dagegen empfand weniger Schwierigkeiten und schickte sofort eine große Schar nach Rom, von denen achtzehn noch vor Ende 1552 ihr Eintrittsjurament ablegten und somit in optima forma «Germaniker» wurden, die ersten Germaniker in der Geschichte.

Es ist diese Darstellung der Ereignisse, in der die ganze Ehre, das deutsche Kolleg für seinen Flug durch die Jahrhunderte vom Boden losgebracht zu haben, dem deutschen Köln zufällt, eine recht einfache und übersichtliche. Man findet sie, außer bei Steinhuber, auch bei Schroeder; Pastor und Hugo Rahner übernehmen sie kritiklos, aber selbst Cordara wußte nur von Bemühungen des hl. Ignatius in Köln und Wien zu berichten[5].

Sie scheint aber auch durchaus begründet zu sein. Am 29. Juli 1552 hatte Ignatius schon dem Kardinal Carpi, einem der fünf vom Papst ernannten Protektoren des neuen Kollegs, geschrieben: «Io scriverò per duplicate ai Nostri de Colonia e Vienna, che usino diligenzia in mandare a Vostre Signorie Reverendissime di qua alcuni Alemanni, quali si ricercano per il nuovo Collegio»[6].

Diesem Vorhaben entspricht das Bekanntsein von zwei Briefen des hl. Ignatius, in denen er Auswahl und Sendung von Alumnen nach Rom betreibt; der erste ist vom 30. Juli, an Jay in Wien adressiert, der andere einen Tag später an Kessel in Köln[7].

Weiter kennen wir ein beiden Briefen beigelegtes Schreiben, gleichfalls von Ignatius' Hand, in dem er die Bedingungen darlegt, denen die auszuwählenden Jünglinge entsprechen sollten, in beiden Fällen datiert vom 31. Juli[8]. In diesem zweiten, eingeschlossenen Schreiben an Kessel heißt es am Ende: «Haec ipsa Viennam scribuntur», aber umgekehrt fehlt die entsprechende Bemerkung im Brief an Jay[9]. Jedenfalls scheinen diese Worte zu besagen, daß nur nach Wien und Köln geschrieben wurde.

---

[3] Ibid. 17.

[4] Vgl. Canisius' Erklärung dazu im Brief an Polanco, 13. Okt. 1553, bei O. BRAUNSBERGER, *Canisii epistulae et acta* I (Friburgi 1896) 436-437.

[5] SCHROEDER 24-25; L. VON PASTOR, *Geschichte der Päpste* VI 170; H. RAHNER, *Ignatius und das Germanicum*, in *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Freiburg-Basel-Wien 1964) 168-187, bes. 171-172; J. CORDARA, *Collegii Germanici et Hungarici historia* (Romae 1770) 12.

[6] MI, *Epp.* IV 339-341. (SCHROEDER 19).

[7] MI, *Epp.* IV 348 Nr. 2769 und 350 Nr. 2770. (SCHROEDER 20 und 24). Merkwürdigerweise ließen sich bis jetzt diese Briefe im ARSI, in den Regesten des Polanco (die sich übrigens, wie Kenner des Archivs versichern, öfters als lückenhaft erweisen) nicht auffinden. Schroeder publizierte den an Jay gerichteten nach dem Autograph in der Staatsbibliothek zu Berlin, und den an Kessel nach einer Abschrift im Kodex *Kendenich* (jetzt Kölner Stadtarchiv, *Jesuitenabteilung Nr. 8*). Die Herausgeber der *Epp. Ign.* kannten offensichtlich keine andere Quelle ihres Textes.

[8] MI, *Epp.* IV 350 Nr. 2771 und 352 Nr. 2772. (SCHROEDER 26).

[9] Ibid. 352; man sehe den kritischen Apparat sub g.

Daß Ignatius der Post nach diesen beiden Orten auch noch einen vorläufigen Entwurf der zu erwartenden Gründungsbulle beilegte, geht hervor aus der Bemerkung in den Hauptbriefen: « Qui ergo venerint Romam ad hoc collegium in gratiam Germaniae erectum (ut videre est ex transumpto vel exemplari litterarum apostolicarum cum his misso) praeceptores habebunt qui ... eos diligenter erudiant» [10]. Die offizielle Bulle sollte erst am 31. August erscheinen, aber im Juli hatte Ignatius ihr Konzept schon fertig. Und dieses schickte er einstweilen dem Kardinal Carpi und den Patres Kessel und Jay zu.

Somit scheint die Tatsache festzustehen: Ende Juli 1552 schrieb Ignatius an Jay in Wien und an Kessel in Köln, und beiden sandte er in einem Umschlag drei Stücke: *erstens* den Hauptbrief, in dem er ihnen Mitteilung von dem zu errichtenden Germanicum machte und sie aufforderte, dafür geeignete junge Leute auszuwählen und nach Rom zu schicken; *zweitens* eine kurze Aufzählung der Bedingungen, denen diese jungen Männer zu entsprechen hatten; und *drittens* einen Entwurf der kommenden Gründungsbulle. Die auf Wien gesetzten Hoffnungen wurden gänzlich zerschlagen, aber dem Brief an Kessel nach Köln war es zuzuschreiben, daß man bald von dort in hellen Scharen nach Rom zog.

Wir sagten schon: eine einfache und übersichtliche Darstellung der Sache, leicht zu handhaben, und die von weiteren Forschungen zu dispensieren scheint. Es wird sich zeigen, daß sie gerade in ihrer Einfachkeit einseitig und unvollständig ist.

Ein kritischer Beobachter dieser Darstellung hätte immer schon manche Gründe finden können und sollen, ihre Richtigkeit oder wenigstens ihre Vollständigkeit anzuzweifeln.

Da ist zuerst der Bericht, den Polanco, der Sekretär des hl. Ignatius, in seinem *Chronicon Societatis Jesu* von den Ereignissen des Jahres 1552 bezüglich der Gründung des Kollegs gibt [11]. Er erzählt: « Scripsit ergo P. Ignatius tum patribus Claudio et Canisio, tum patribus Leonardo et Adriano, qui Viennae, Ingolstadii, Coloniae et Lovanii versabantur, ut juvenes harum nationum Romam mitterent» [12]. Es mag verwundern, daß Polanco den Canisius noch nach Ingolstadt versetzt; entweder hatte er vergessen, dass dieser schon im Februar 1552 von dort nach Wien gezogen war, oder (was wenig plausibel erscheint) er will sagen, Ignatius habe ihm schon zu Jahresbeginn über die Sendung von Alumnen geschrieben [13].

[10] Ibid. 349. (SCHROEDER 22).

[11] MHSI, *Chron. Pol.* II 421-424. (SCHROEDER 123-128).

[12] MHSI, *Chron. Pol.* II 423. (SCHROEDER 126).

[13] Diese Möglichkeit legt uns Schroeder nahe (126 Note 3); er gibt sie aber als sichere Tatsache, und zwar bloß auf Grund des Umstandes, daß Ignatius am 5. April schon an Kessel über das Kolleg geschrieben hätte, wie *Chron. Pol.* II 586 Note 1 behauptet, wohin auch Schroeder verweist (vgl. auch 21 Note 1). Aber in den drei Briefen vom 5. April 1552 an Jay, Kessel und Adriaenssens (*Epp. Ign.* IV 216-218) ist nirgends die Rede vom Germanicum.

Daß Polanco aber den Pater Adrian Adriaenssens, Oberen der Jesuiten zu Löwen, als Adressat der ignatianischen Korrespondenz einfach aus Versehen hinzugedichtet hätte, läßt sich auf keinen Fall annehmen. Und darin liegt das Treffende dieses Berichtes, daß Adriaenssens hier auf eine Linie mit Jay, Canisius und Kessel gesetzt und daß Löwen mit Wien und Köln in einem Atem genannt wird. Ein Anlaß zu vorsichtigem Zweifel an der landläufigen Darstellung hätte diese Stelle des *Chronicon* doch sein sollen.

Polanco schrieb seinen Bericht erst viele Jahre später, wahrscheinlich nach 1573 [14]. Wir haben aber Zeugnisse und Hinweise aus früherer Zeit. Der Löwener Obere, Adriaenssens, war Mitte September 1552 krankheitshalber für eine zweimonatige Erholung zu seiner Mutter nach Antwerpen gefahren und Pater Arnold van Hees (Hezeus, Hesius) von Köln nach Löwen gereist, um ihn dort einstweilen zu ersetzen. Als dann die ersten Alumnen schon in Rom eingetroffen waren, schrieb Polanco, von Ignatius beauftragt, am 29. November nicht nur an Kessel nach Köln [15], sondern auch an van Hees nach Löwen [16], um seiner Verwunderung Ausdruck zu geben, daß die Gruppe, von denen nur zwei aus Köln und sieben aus Löwen kamen [17], aus « Germani inferiores» und « Flandri» bestand [18]. Und dann heißt es weiter : « Quia fortassis ex superiori Germania inveniri aliqui possent, ideo scriptum erat Lovanium et Coloniam ad vos de Germanico Collegio» [19]. Daraus geht klar hervor, daß Ignatius nicht nur Kessel in Köln, sondern auch Adriaenssens in Löwen gebeten hatte, junge Leute ins Kolleg zu schicken.

Einen Monat später bekommt Kessel wieder einen Brief von Polanco, « ex commissione Patris Ignatii», und zugleich auch den lateinischen Text der von diesem verfaßten *Constitutiones Collegii Germanici.* Der Brief ist vom 26.-27. Dezember ; die Konstitutionen wurden im Laufe der Monate September-November abgefaßt und ins Lateinische übersetzt [20]. Im Brief nun heißt es : « Itaque harum constitutionum exemplum unum retinebunt fratres Lovanienses, et nos alterum ad Viennates mittemus. Tua Reverentia his utetur» [21]. Der Sinn dieser Worte, auf den ersten Blick etwas rätselhaft, erhellt sich ohne Schwierigkeit aus Polancos Brief an Adriaenssens vom gleichen Datum, wo es, in den Regesten, heißt : man schickt ihm die Konstitutionen des Collegium Germanicum, damit er sie lese und abschreibe und sie dann nach Köln weiterbefördere [22]. Daraus ist klar, daß in diesem Fall die Post nach

[14] MI, *Fontes narrat.* II 34*.

[15] MI, *Epp.* IV 524. (SCHROEDER 102).

[16] MI, *Epp.* IV 522. (SCHROEDER 106).

[17] MI, *Epp.* IV 524. (SCHROEDER 103).

[18] MI, *Epp.* IV 522. (SCHROEDER 107).

[19] MI, *Epp.* IV 522. (SCHROEDER 108).

[20] MI, *Epp.* IV 577-580. (SCHROEDER 119-122 ; er gibt als Datum den 28. Dez.). Text der Konstitutionen : MHSI, *Mon. paedag.*^{2} I 106-123. (SCHROEDER 55-74).

[21] MI, *Epp.* IV 579. (SCHROEDER 122).

[22] MI, *Epp.* IV 575. Dieses Dokument fehlt bei SCHROEDER.

Köln über Löwen ging. Dieses geht auch hervor aus der Fortsetzung des Textes : man schreibt ihm (Adriaenssens) über diejenigen, die er fürs Germanicum nach Rom sandte, und wie man weiterhin in dieser Sache vorzugehen habe, sowohl dort (d.h. in Löwen) wie auch in Köln, wohin man diesen Brief schicken soll. Polanco also sendet seinen Brief samt den Konstitutionen direkt nach Löwen an Adriaenssens und trägt diesem auf, einen eingeschlossenen Brief und eine anzufertigende Abschrift der Konstitutionen nach Köln weiterzuleiten. Deswegen heißt es im Schreiben an Kessel : Die Mitbrüder in Löwen behalten ein Exemplar für sich ; wir sorgen dafür, daß Wien auch eines bekommt ; Euer Hochwürden können über dieses Exemplar (d.h. die in Löwen hergestellte Abschrift) verfügen. Polanco notierte denn auch auf der Rückseite dieses Schreibens in seinen Regesten : « Copia de una per Lovanio et Colonia » [23]. Und so kann es niemanden wundern, daß die Konstitutionen in einer Abschrift im Kölner Stadtarchiv die Überschrift tragen : « Constitutiones Collegii Germanici de Urbe Lovanium et Coloniam mittendae » [24].

Dies alles nun begründet zwei Ansichten : erstens einmal, daß die Löwener Patres schon früher aufgefordert worden sein müssen, sich um die Auswahl von Germanikern aus den dortigen Universitätsstudenten zu bemühen, sonst hätte ja die Zusendung der Konstitutionen an sie keinen Sinn und Ignatius hätte sich begnügen können, sie nur P. Kessel zu übermitteln. Und zweitens, daß Ignatius, was die Post betrifft, Köln und Löwen manchmal « per modum unius » behandelt. Die Tatsache, daß sie eben nicht sehr weit von einander entfernt waren (ungefähr 180 km), daß die persönlichen Beziehungen enge waren (Kessel war geborener Löwener ; er selbst, Adriaenssens und van Hees hatten in Köln studiert), und daß getrennte Korrespondenz höhere Portokosten verlangt hätte, läßt uns dies verstehen. Obendrein bedeutete es für das Sekretariat des Generals in Rom, das eine umfassende Korrespondenz zu bewältigen hatte, eine große Erleichterung, wenn Schriftstücke längeren Inhalts, wie in unserm Fall die Konstitutionen, anderswo abgeschrieben und weiterbefördert werden konnten. Übrigens scheint in dieser Hinsicht zwischen Wien und Ingolstadt ein fast gleiches Verhältnis gewaltet zu haben wie zwischen Löwen und Köln. [25].

Man wundert sich, daß Schroeder sich nicht verpflichtet sah, die Manuskripte der mit Löwen geführten Korrespondenz aufzustöbern, oder doch wenigstens ausdrücklich zu erklären, daß sie unauffindbar oder verlorengegangen seien. Nun wird bei ihm der ganze Faktor « Löwen » entweder schweigend übergangen, oder in Einleitungen und Fußnoten nur nebenbei und oberflächlich behan-

---

[23] MI, *Epp.* IV 580.

[24] Kölner Stadtarchiv, *Jesuitenabt. Nr. 8* (früher *Kendenich*), 259v. — SCHROEDER 58.

[25] Man beachte, wie im schon angeführten Text seines *Chronicon* Polanco die vier Patres paarweise aufzählt : « *tum* patribus Claudio [Wien] et Canisio [Ingolstadt], *tum* patribus Leonardo [Köln] et Adriano [Löwen] » (oben S. 111).

delt und mehr oder weniger vertuscht[26]. Wahrscheinlich war er, wegen seiner erzieherischen und apologetischen Absichten, mehr interessiert am Inhalt der Dokumente als an der genauen Rekonstruktion der historischen Ereignisse, in denen sie entstanden, mehr an den Idealen, von denen sie Zeugnis gaben, als an den nüchternen Tatsachen, denen sie zu dienen hatten. Dadurch hat er aber einer bedauernswert einseitigen Darstellung der Werbung der Erstalumnen Vorschub geleistet.

Außerdem steht, wie wir erforschen konnten und weiterhin ausführlicher zeigen werden, von den 18 Alumnen des Jahres 1552 folgendes fest : nur fünf entstammten deutschsprachigem Gebiet, drei gehörten der belgischen Provinz Limburg an und die übrigen zehn fallen dem heutigen Holland zu. Immerhin ein merkwürdiges Verhältnis für eine Gruppe, die ganz aus Köln kommen sollte. Allerdings wäre das an und für sich damals möglich gewesen. Wichtiger ist daher dieses : von jenen 18 hatten sich neun an der Löwener Hochschule einschreiben lassen ; von sieben steht fest, dass sie in Köln studierten, während von zweien der frühere Studienaufenthalt dunkel bleibt. Daß der größte Erfolg gerade dort erzielt worden wäre, wo keiner vom hl. Ignatius direkt beuftragt, sondern wo man nur von Kessel um « Vermittlung» gebeten worden wäre, läßt sich schwer verstehen.

Wie sehr auch Steinhuber das Problematische der Sachlage spürte, geht genügend hervor aus dem Widerspruch zwischen beiden folgenden Zitaten aus seiner Kollegsgeschichte. Einmal schreibt er : « Das an Claudius Jajus gerichtete Schreiben traf denselben nicht mehr am Leben und Canisius außer stande, dem Auftrage seines Generals zu entsprechen, während Kessel sich an seine Ordensgenossen in Löwen wandte und durch ihre Vermittlung eine Anzahl junger Studierender der Hochschule für den Eintritt in das neue Kollegium anwarb»[27]. Wenn diese Aussage die Sachlage objektiv und adäquat zum Ausdruck brächte, so hätte Kessel seine Kollegskandidaten überhaupt nur in Löwen gefunden und zwar nicht selbst, sondern bloß durch Vermittlung anderer. Das stimmt aber sicher nicht ; der Anteil Kessels ist eben doch ein aktiverer und positiverer gewesen. Einige Seiten weiter aber schreibt Steinhuber : « Doch fand wenigstens P. Leonard Kessel in Köln bei der dortigen studierenden Jugend große Bereitwilligkeit, in das neuerrichtete Kollegium einzutreten. Er hatte die Einladung den Rektoren der kölnischen Schulen mitgeteilt, und diese hinwiederum sie zur Kenntnis der Studenten gebracht. Alsbald entstand unter denselben eine

[26] Erst auf S. 107 (Fortsetzung der Note 1 zu S. 106), bei Polancos Brief vom 29. Nov. 1552 an van Hees, teilt uns Schroeder mit, daß letztgenannter, als stellvertretender Oberer in Löwen, von Ignatius aufgefordert worden war, Kandidaten fürs Germanicum nach Rom zu schicken. Er verweist dabei nach MHSI, *Chron. Pol.* II 586, wo aber nur die Rede ist von eben diesem Brief vom 29. Nov. Auf S. 126 hätte Schroeder sich in der Fußnote 1 klar aussprechen sollen.

[27] STEINHUBER I 9-10.

freudige Bewegung; eine große Anzahl tüchtiger Jünglinge kam zu Kessel und erklärte sich bereit, die Reise anzutreten»[28]. Dies ist nun gerade das Gegenteil des vorigen Zitates: Löwen spielt nun auf einmal bei der Rekrutierung überhaupt keine Rolle mehr. Und wenn Steinhuber dann fortfährt: «Kessel wählte gegen zwanzig *davon* aus; es waren fast durchgehends Niederländer, aus dem damals zur Erzdiözese Köln gehörigen Geldern, aus Brabant, Friesland und Holland»[29], dann scheinen die Löwener bei der Werbung der vielen Niederländer sogar ganz ausgeschlossen. Wie man diesen Widerspruch auch immer erklären will, er beweist, daß Steinhuber keine klare Vorstellung über die Vorgänge hatte. Und auf jeden Fall ruft er den Eindruck hervor, als wäre Adriaenssens in Löwen zur Werbung für das Kolleg nicht direkt von Ignatius benachrichtigt und aufgefordert, sondern nur von Kessel eingeschaltet worden. Dies nun erweist sich als völlig unhaltbar.

In der Universitätsbibliothek zu Lüttich konnten wir eine Handschrift aus dem 16. Jahrhundert einsehen, mit der Signatur Ms. 298, und dem später hinzugefügten Titel *Gerardi Moringi et aliorum opuscula varia.* Gleichfalls von einer späteren Hand ist die Notiz auf der ersten Seite: *Scriptus est sub D. Georgio Sarens abbate.*

Wir haben es zu tun mit einem Kodex aus der früher einmal reichen und mächtigen Abtei von Sint-Truiden in der gleichnamigen Stadt der belgischen Provinz Limburg (Sancti Trudonis oder Trudonopolis). Georg Sarens war dort Abt von 1532 bis zu seinem Tode 1558; der Mönch Moringus (Gerard Morinck) war sein wichtigster Berater und starb 1556. J. Hoyoux, der 1959 auf diesen Kodex aufmerksam machte[30], legt dar, er sei zusammengestellt worden « à la fin de sa [d.h. Moringi] vie, ou plutôt pendant les deux années 1556-1558»[31].

Uns interessieren nur die Folia 227r-234r, die ein Ganzes bilden mit der Überschrift: *Exemplar literarum Reverendissimi Patris magistri Ignatii ab Riola* [sic] *generalis praepositi Societatis Jesu ad M. Adrianum Adriani ab Antverpia praepositi* [sic] *Societatis Jesu Lovaniensis.* Sie enthalten in Abschrift drei Texte: *erstens* einen Brief vom 30. Juli 1552, der, von ganz unbedeutenden Varianten abgesehen, wörtlich übereinstimmt mit Ignatius' obengenannten Briefen vom 30. und 31. Juli an Jay in Wien und an Kessel in Köln[32]. Die von Schroeder S. 24, Note 2, verzeichnete Variante im Briefe an Kessel gilt auch für diesen an Andriaenssens.

[28] Ibid. 16. Dieser Bericht stützt sich auf *Chron. Pol.* II 586 Nr. 398.

[29] Steinhuber I 16-17.

[30] J. Hoyoux, *Le P. Adriaenssens et les débuts du « Collegium Germanicum»* in *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis / Revue belge de philologie et d'histoire* 37 (1959) 387-393.

[31] Ibid. 391.

[32] Oben Note 7.

Der *zweite* Text ist der des Briefes vom 31. Juli 1552, in dem Ignatius die Bedingungen darlegt, die die künftigen Alumnen erfüllen sollen [33].

An *dritter* Stelle enthält das Lütticher Dokument die lateinische Fassung der Konstitutionen des Germanicum, von Ignatius September-November 1552 verfaßt. Es sind dies die Konstitutionen, deren Exemplar im Kölner Stadtarchiv die Überschrift trägt : « Lovanium et Coloniam mittendae», von denen Polanco am 29. November 1552 an Kessel schreibt, er werde sie ihm bald zuschicken [34], und die diesem mit einem Schreiben vom 26.-27. Dezember tatsächlich über Löwen zugesandt wurden [35].

Diesen Konstitutionen folgt in der Lütticher Handschrift, ohne merklichen Übergang, noch ein Brief, den Polanco am 28. November 1553 an Adriaenssens richtete [36] ; er enthält nur eine flüchtige Bemerkung über das Germanicum. Während aber der publizierte Text, der sich auf ein Dokument im ARSI stützt [37], am Schluß nach dem Datum nur mehr sagt : « Vestrae Reverentiae servus in Domino. De mandato ... » usw., weist die Lütticher Handschrift, doch wohl sicher eine Kopie des in Löwen eingetroffenen Originals, eine bezeichnende Variante auf : « Reverendum patrem ac dominum cancellarium Vestra Reverentia Patris nostri nomine officiosissime salutabit. De mandato ... » usw. Dieser cancellarius war der Löwener Vize-Kanzler Ruard Tapper von Enkhuizen, der mit den Jesuiten immer die herzlichsten Beziehungen unterhielt [38].

Wie Abschriften dieser Korrespondenz in die Hände des Sint-Truidener Benediktiners kamen, bleibt uns einstweilen ein Geheimnis. Sie sind bis jetzt der einzige bekannte Text jener römischen Briefe an Adriaenssens und sie waren im Kodex der Abtei und später der Lütticher Universitätsbibliothek offensichtlich so gründlich verschollen, daß sie, wie es scheint, niemals Erwähnung fanden, bis genannter Hoyoux auf sie aufmerksam machte.

Aus diesen Lütticher Dokumenten nun geht klar hervor, daß Ignatius (oder Polanco in seinem Auftrag) nicht nur nach Wien und Köln, sondern auch an Adrian Adriaenssens persönlich nach Löwen schrieb und ihn aufforderte, sich unter den dortigen Studenten nach geeigneten Kandidaten für das Germanicum umzusehen. Adriaenssens und nach seiner Erkrankung van Hees waren es, die in Löwen eine beträchtliche Zahl von Bewerbern aufzutreiben wußten und nach Rom schickten. Und sie taten dies nicht als Vermittler für Kessel oder in seinem Auftrag, sondern sie waren dazu persönlich von Ignatius selber beauftragt. Daß Kessel dabei als Vermittler

---

[33] Oben Note 8.

[34] MI, *Epp.* IV 524. (SCHROEDER 104).

[35] MI, *Epp.* IV 579. (SCHROEDER 122).

[36] MI, *Epp.* V 737 Nr. 3944.

[37] ARSI, *Epp. NN. 53*, 251r (olim 229, prius 220) - 252v.

[38] Vgl. MHSI, *Litt. quadrim.* I 341-344 : Tapper nimmt 1551 im Namen des hl. Ignatius die Profeßgelübde des P. Adriaenssens entgegen und predigt bei dieser Gelegenheit. — PONCELET I 42.

der Post zwischen Rom und Löwen auftrat, ist durchaus möglich, schmälert aber die direkte Beauftragung der Löwener Patres keineswegs. Es ist eben nicht dasselbe, ob Kessel sich der Vermittlung seiner Löwener Mitbrüder, oder Ignatius sich der Vermittlung Kessels für seinen Brief nach Löwen bediente.

Manche Fragen, die, wie wir oben dartaten, am Monopol Kölns in dieser Sache Zweifel erregten, finden im Lichte dieser Lütticher Dokumente eine plausible Lösung oder sogar eine eindeutige Antwort. Polanco hat mit seiner Behauptung im *Chronicon S.I.* völlig recht ; was Ignatius an van Hees schreibt, stimmt mit den Tatsachen überein ; die Voraussetzung der Zusendung der Konstitutionen an die Löwener Patres, nämlich daß sie schon aufgefordert worden waren, Kandidaten ins Kolleg zu schicken, erweist sich als erfüllt ; und die große Zahl der Löwener Kandidaten wird nun ohne weiteres verständlich.

Allerdings werfen diese Dokumente auch wieder neue Fragen auf: Warum erklärte Ignatius dem Kardinal Carpi nur, daß er nach Köln und Wien, und nicht auch, dass er nach Löwen schrieb? Warum berichtete er dem P. Kessel, daß er sich zugleich auch an Jay wandte, und warum verschwieg er den Löwener Obern? Warum ist er also so offen vorgegangen in bezug auf Wien und Köln, und warum so heimlich und versteckt mit P. Adriaenssens?

Hoyoux, der annimmt, Ignatius habe dem Adriaenssens *direkt*, im Sinne von : ohne Kölner Vermittlung, geschrieben, gibt uns eine doppelte Antwort.

Erstens hatte sich Adriaenssens durch ein nicht immer sehr kluges Benehmen den Unwillen bestimmter führender Kreise der Universität zugezogen und wurde Ende 1551, wegen Zulassung eines Studenten zu den Gelübden in der Gesellschaft Jesu, gegen den Willen seiner Eltern, sogar einige Zeit gefangengehalten ; die Spannung war so hoch gestiegen, daß Ignatius persönlich durch ein beschwichtigendes Schreiben einschreiten mußte [39]. Daraus versteht man, daß größte Vorsicht und Klugheit geboten waren und daß Ignatius es für angebracht hielt, sein Löwener Anliegen möglichst wenig laut werden zu lassen.

Zweitens dürfte Ignatius doch eine gewisse Angst gehabt haben, Wien und Köln könnten ihn in seiner Hoffnung, von dort zahlreiche Alumnen zu erhalten, täuschen ; eine Angst, die in Bezug auf Wien hinterher nur allzusehr begründet erschien. Daher habe er sich erst nachträglich und in letzter Stunde entschlossen, auch noch nach Löwen zu schreiben [40].

Wenn man aber annimmt, daß — wie wir schon beiläufig bemerkten — Ignatius Köln und Löwen manchmal « per modum

[39] Ibid. 57-59.

[40] In seinem Optimismus hatte Ignatius 31. Juli 1552 an Jay, Kessel und Adriaenssens geschrieben, sie könnten — jeder ! — ruhig 30 bis 40 Kandidaten schicken, eine Zumutung, die er noch am 10. August wiederholte. MI, *Epp.* IV 351 und 368-369.

unius» behandelte in dem Sinne, daß er Kessel als Vermittler seiner Post nach Löwen oder umgekehrt Adriaenssens jener nach Köln gebrauchte, dann findet u. E. die obige Frage eine glattere und natürlichere Antwort. Dann ist von einer Geheimtuerei bei Ignatius gar keine Rede ; dann heißt « io scriverò per duplicate ai Nostri de Colonia e Vienna » eben einfach : ich werde in duplo (vielleicht dazu noch auf zwei Wegen ?) nach Wien-Ingolstadt und gleichfalls in duplo nach Köln-Löwen schreiben ; dann genügte es ihm, dem P. Kessel zu melden : der gleiche Brief geht auch nach Wien.

Daß Ignatius tatsächlich Köln und Löwen manchmal als Korrespondenzeinheit betrachtete, erhellt aus manchen Stellen seiner Briefe, wie z.B. aus einem Schreiben an Adriaenssens vom 28. November 1553, wo es am Schluß heißt : « Coloniam mittat V.R. inclusas litteras »[41]. Warum er so vorging, dafür führten wir schon Gründe an ; die in bezug auf Löwen erforderte Vorsicht mag in unserem Fall auch mit ein Anlaß dazu gewesen sein. Daß Ignatius erst nachträglich auf den Gedanken kam, auch nach Löwen zu schreiben, wird durch das Datum des Briefes an Adriaenssens, 30. Juli, widerlegt.

Daß Kessel und Adriaenssens, nach Empfang der Briefe aus Rom im September 1552, miteinander Rücksprache gehalten haben, liegt durchaus auf der Hand, und es ist auch möglich, daß Löwener Kandidaten sich in Köln den dortigen zur gemeinsamen Romfahrt anschlossen, so daß Kessel in einem Brief an Ignatius ihm auch Jünglinge aus Löwen empfehlen und sogar bei Polanco später der Eindruck vorherrschen konnte, die meisten seien wohl von Kessel geschickt worden : « Qui ergo hoc anno 1552 Romam pervenerunt, ... maxima ex parte a P. Leonardo missi sunt »[42].

Dies alles heißt aber nicht, daß die Löwener Patres nur als « Vermittler » für Kessel auftraten ; sie handelten durchaus selbständig kraft des ihnen von Ignatius gegebenen Auftrags.

Mit unserer Frage hängen andere zusammen, die aber doch wesentlich von ihr unterschieden sind und die zu erforschen jetzt nicht unsere Aufgabe ist. Wir nennen beispielshalber : Welche Beziehungen herrschten im einzelnen zwischen den Jesuitenkommunitäten von Löwen und Köln ? Welche geographische Vorstellung hatten Ignatius und seine Berater in Rom über den kirchlich gefährdeten Teil Deutschlands (« Germania superior » heißt er immer) und dessen Abgrenzung von der « Germania inferior » und den Niederlanden ? Aus der weiteren Korrespondenz geht hervor, daß Ignatius fürs Germanicum nur Alumnen aus der « Germania superior » und von deutscher Zunge wünschte. Die spontan aufkommende Frage, warum er denn überhaupt nach dem katholischen Zentrum in den Niederlanden, Löwen, geschrieben hat, beantwortet er selbst

---

[41] Ibid. V 745. Ein anderes Beispiel aus dem Jahre 1555 : ibid. VIII 415, Ende der Nr. 5181 : Adriaenssens soll Kessel mahnen, dem Prior der Kölner Karthäuser einen bestimmten Brief zu zeigen.

[42] MHSI, *Epp. mixtae* II 817 ; *Chron. Pol.* II 586.

mit den schon angeführten Worten: « Quia fortassis ex superiori Germania inveniri aliqui possent, ideo scriptum erat Lovanium et Coloniam ad vos de Germanico Collegio »[43]. An Hand des veröffentlichten und unveröffentlichten Materials wäre in diesen Fragen noch größere Klarheit zu schaffen.

Wenden wir uns zum Schluß den ersten 18 Alumnen aus dem Jahre 1552 zu, um im einzelnen den Erfolg kennen zu lernen, den Ignatius' Briefe an Kessel und Adriaenssens tatsächlich erzielten. Wir folgen der autographischen Namensliste der Uralumnen, wie sie der älteste Juramentenkodex im Kollegsarchiv aufweist[44].

1. *Johannes Hainricus A. Braspergensis.*

Jurament: 21. November 1552.

Wir fanden diesen allerersten Germaniker nirgendwo früher verzeichnet. Steinhuber weiß auch nur von seinem späteren Leben zu berichten[45]. Ihn ohne weiteres Köln zuzuschreiben ist nicht erlaubt: die Löwener Matrikel nennt einen *Gebhardus Praesberghe Tubigensis* für den Juli 1562[46].

2. *Julius Jacobi Osten, Leoverdiensis, Phrisius, Traiectensis diocesys.*

Jurament: 21. November 1552.

Stand eingeschrieben in Löwen: *Julius Oosten, Frisius*, Juni 1552[47]. Er stammte aus Leeuwarden in Friesland, damals Bistum Utrecht[48].

3. *Heribertus Fabritius, Wychemius, Geldrus, Colloniensis diocesis.*

Jurament: 21. November 1552.

Studierte in Löwen: *Herbertus Wichemius Fabritius*, Febr. 1552[49]. Er war aus Wychen, einem angesehenen Dorf westlich von Nimwegen in der Provinz Gelderland, das damals zur Erzdiözese Köln gehörte. Er wurde in Löwen eingeschrieben als « pauper » im Paedagogium Porcense.

4. *Theodorus Lyndanus, Neomagus, diocesis Coloniensis.*

Jurament: 21. November 1552.

Eingeschrieben in Löwen: *Theodoricus Lyndanus, Neomagensis*, 28. August 1549, als « pauper » im Paedagogium Porci oder Standonck[50]; hatte sich dort für das Lizenziat präsentiert: *Theodoricus Lindanus*,

---

[43] MI, *Epp.* IV 522. (SCHROEDER 108).

[44] *Juramenta alumnorum 1552-1573*, 31r-34r. Vgl. STEINHUBER I 43-44.

[45] STEINHUBER I 38.

[46] SCHILLINGS IV 637 Nr. 109.

[47] Ibid. 452 Nr. 90.

[48] Zu beachten: *Traiectum inferius* oder *Ultraiectum* ist *Utrecht*, eine eigene Diözese; *Traiectum superius, Mosaetraiectum* oder *Traiectum ad Mosam* ist *Maastricht*, das zur Diözese Lüttich gehörte. Wenn die Quellen nur *Traiectum* oder *Traiectensis* geben, steht der Historiker manchmal vor Rätseln und muß er die Deutung anderswoher holen. In unseren Fällen ist die Sache immer eindeutig klar.

[49] SCHILLINGS IV 446 Nr. 160.

[50] Ibid. 399 Nr. 480.

Noviomagensis, 26. März 1552 [51]. Er verblieb März 1556 noch im Kolleg, wie aus einem Schreiben des P. Ignatius an Lanoy nach Wien hervorgeht, in dem er ihn sehr lobt und empfiehlt [52]. Für das weitere Leben dieses Nimwegeners siehe Steinhuber [53]. (Dessen leider nicht belegte Behauptung, er sei wohl ein Bruder des bekannten Bischofs Lindanus gewesen, möchten wir eher bezweifeln [54]).

5. *Hubertus Luetanus*, *Noviomagus*, *diocesis Coloniensis*.

Jurament : 21. November 1552.

Beteiligte sich am Lizenziatskonkurs in Löwen : *Hubertus Luetanus Noviomagensis*, 26. März 1552 [55]. Merkwürdigerweise fehlt sein Name in der Löwener Matrikel. Auch er gehörte dem Paedagogium Porci an. Er zeigte einen widerspenstigen und aufrührerischen Geist und wurde deswegen aus dem Germanicum entlassen ; er kam nach Wien, wo er sich in die Gunst des « episcopus labacensis », Urban Textor (= Weber), einzuschmeicheln wußte und sich am 14. April 1554 an der Universität einschreiben ließ [56].

6. *Joannes Toreels*, *Traiectensis superioris*, *Leodiensis diocesis*.

Jurament : 21. November 1552.

Wurde eingeschrieben in Löwen am 27. Febr. 1549, als « dives » im Paedagogium Lilii : *Joannes Toriels filius Adami de Traiecto* [57], und stellte sich der Lizenziatsprüfung am 26. März 1552 : *Joannes Thoreels*, *Mosaetraiectensis* [58]. Von dem Maastrichter Geschlecht der Toreels ist uns manches bekannt. Ein Olivier Thoreels ist um 1580 herum Bürgermeister der Stadt. Ein anderer Johann Thoreels wird später Jesuit in der flämischen Provinz (gest. 1626).

7. *Franciscus Trachelaeus Statius*, *Amsterodamus*, *diocesis Traiectensis*.

Jurament : 21. November 1552.

Weder die Kölner noch die Löwener Matrikel nennt ihn. Aber der *Magister Franciscus Amsterdamensis*, der « fuit in Collegio Germanico iam ab initio », über den Ignatius am 12. Febr. 1555 an Adriaenssens nach Löwen schreibt, kann ohne Zweifel nur der hier genannte Alumnus

[51] REUSENS 172 Nr. 34. — Das jeweils angeführte Datum « est celle où les candidats ont prêté le serment d'usage entre les mains du doyen ». Trotz des Titels gehen Reusens' Listen nur bis zum Jahr 1568 einschließlich. Das Werk erschien früher als Artikelreihe in den *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*.

[52] MI, *Epp.* XI 155.

[53] STEINHUBER I 42.

[54] Auch P. Th. VAN BEUNINGEN, *Wilhelmus Lindanus als inquisiteur en bisschop. Bijdrage tot zijn biografie (1525-1576)* (Assen 1966) 7 Note 3, meint, daß Steinhuber unseren Theodor ohne Grund einen Bruder des Bischofs nennt.

[55] REUSSENS 174 Nr. 88.

[56] MI, *Epp.* VI 237-238 ; ibid. 557 und 559 ; BRAUNSBERGER, *Canisii epistulae et acta* I 478 ; F. GALL, *Die Matrikel der Universität Wien* III (Graz-Köln 1959) 105. — NB. Aus den letzten drei Fällen ist klar ersichtlich, daß aus der Zugehörigkeit zur Erzdiözese Köln durchaus keine Präsumption für die Kölner Universität abgeleitet werden darf, wie Steinhuber (I 16-17) nahelegt. Vgl. auch SCHROEDER 120 Note 2, wo « Colonia missus » (im Text) gleichgestellt wird mit « Coloniensis, i.e. dioecesis Coloniensis » und wo dann 7 « Kölner » aufgezählt werden, von denen aber die ersten drei Löwener sind.

[57] SCHILLINGS IV 382 Nr. 140.

[58] REUSENS 175 Nr. 140.

sein [59]. Weil er wegen unausgesetzten Studiums krank geworden war und fast den Verstand verloren hatte, verließ er 1554 das Kolleg und Rom. Aus dem Umstand, daß Ignatius nun Adriaenssens warnt für den Fall, daß Franciscus « eo [d.h. nach Löwen] se contulerit», und daß er erklärt, man habe versucht den Kranken zu bewegen, sich « in patria» [d.h. Amsterdam] oder « Lovanii» zu kurieren, geht genügend hervor, daß er Löwen zuzuschreiben ist. Der Magistertitel läßt vermuten, daß er in Löwen schon das Lizenziat gemacht hatte. Ist er vielleicht identisch mit dem *Franciscus Petri Amsterdammensis*, der am 29. August 1548 eingeschrieben wurde [60] und sich drei Jahre später für das Lizenziat präsentierte [61]? Sein Name wurde nachher auf dem tridentinischen Index der verbotenen Bücher verewigt: *Francisci Trachelaei Statii* « Propaedeumata oratoria », wo er bis 1900 stehen blieb [62]. In der Löwener Matrikel begegnet uns unter dem 3. Mai 1561 noch ein *Trachileus Statius Advortensius* (von der Abtei Aduard bei Groningen?) [63].

8. *Jordanuss Boer, Neomagus, diocesis Colloniensis.*

Jurament: 21. November 1552.

Schrieb sich in Köln ein am 2. April 1551 : *Jord. Boer, Neomagensis*, iuravit et solvit [64].

9. *Henricus Antonii, Perensis, diocaesis Leodiensis.*

Jurament: 9. Dezember 1552.

Wurde in Köln eingeschrieben: *Henr. Anthonii, Perensis*, 21. Mai 1552 [65]. Er stammte aus dem belgisch-limburgischen Dorf Peer. Blieb vier Jahre im Kolleg; trat 1556 in die Gesellschaft Jesu ein; nannte sich weiterhin *Henricus Arboreus*.

10. *Gulielmus Sulenius, Doesborgensis, diocaesis Traiectensis.*

Jurament: 9. Dezember 1552.

Ein Kölner Student: *Wilh. Dosborgensis, Sulenius*, 20. Sept. 1552, pauper, nihil solvit [66]. Ein Niederländer, wahrscheinlich aus dem Geschlecht *van Zuilen*, aus dem Städtchen Doesburg an der IJssel in Gelderland, Bistum Utrecht. In einem Brief Kessels an Ignatius vom 24. Oktober 1552 wird er *Guilhelmus Doesborckensis* genannt [67]. Er ließ sich am 14. April 1555 an der Wiener Universität einschreiben [68]. Weiteres über ihn kann man bei Steinhuber nachlesen [69]. (Das dort genannte Duisburg könnte, in dieser Schreibung, den irrigen Eindruck hervorrufen, als ob er der bekannten Stadt in Nordrhein-Westfalen entstammte).

---

[59] MI, *Epp.* VIII 415-416.

[60] SCHILLINGS IV 373 Nr. 310.

[61] REUSENS 165 Nr. 28.

[62] *Index librorum prohibitorum, cum regulis confectis per patres a Tridentina Synodo delectos, auctoritate Pii IV primum editus* (Coloniae, apud Gosuinum Cholinum, 1598) 19.

[63] SCHILLINGS IV 617 Nr. 36.

[64] KEUSSEN II 1050 Nr. 650,2.

[65] Ibid. 1064 Nr. 654,48. (Vgl. MHSI *Epp. Nad.* II 554; *Chron. Pol.* VI 235).

[66] Ibid. 1068 Nr. 654,118.

[67] MHSI, *Epp. mixtae* II 817.

[68] GALL o.c. 109. Hier nennt er sich *Gulielmus Sulenius Columna Geldrus*. Sowohl *Sulenius* wie auch *Columna* weisen hin auf den Familiennamen *van Zuylen*.

[69] STEINHUBER I 43.

11. *Gerardus Gossuini, Exellensis, diocesis Leodiensis.*

Jurament : 9. Dezember 1552.

Der Name dieses jungen Mannes aus Eksel, einem Dorf unweit vom sub 9. genannten Peer, kommt in keiner Matrikel vor.

12. *Paulus Hoffaeus, Monsteri, diocaesis Moguntinensis.*

Jurament : 10. Dezember 1552.

Obgleich sein Name nicht in der Matrikel vorkommt, studierte Hoffaeus sicher in Köln, und zwar, nach seinen eigenen Angaben, Philosophie [70]. Keussen nennt ihn nur in den « Nachträgen», die die Namen aufweisen der aus anderen Quellen festgestellten Supposita der Kölner Universität [71]. Über ihn lese man Steinhuber und Burkhart Schneider [72]. Er war gebürtig aus Münster bei Bingen und trat 1554 in den Jesuitenorden.

13. *Anthonius Andreae, Delphensis, diocaesis Traiectensis.*

Jurament : 10. Dezember 1552.

Studierte in Löwen : *Anthonius Andree, Delfensis,* eingeschrieben im Oktober 1551 [73]. Er stammte aus der Stadt Delft, Provinz Süd-Holland, damals Bistum Utrecht.

14. *Ghisbertus Minssius, Trudonensis, diocaesis Leodiensis.*

Jurament : 10. Dezember 1552.

« Miussius», bei Steinhuber, ist eine irrige Lesung für « Minssius», Latinisierung des flämischen Familiennamens Minsen oder Minschen. Auch er war Löwener : *Gisbertus Minschen de Sancto Trudone,* 6. Oktober 1547 [74], und hatte sich dort der Lizenziatsprüfung gestellt : *Gisbertus Minsen, Trudonensis,* 27. März 1550 [75]. Er gehörte dem Paedagogium Castri an. Er kommt auch vor im obengenannten Brief Kessels vom 24. Oktober 1552, in dem dieser dem hl. Ignatius eine Gruppe von Jungmännern, die er nach Rom ins Kolleg schickt, empfiehlt : *Magister Ghisbertus Trudonensis.* Anscheinend hatten sich einige Löwener den Kölnern zur gemeinsamen Reise nach Rom angeschlossen. Er war März 1556 noch im Kolleg und wurde von Ignatius selbst als tüchtig empfohlen [76].

15. *Henricus Blissemius, Bonnensis*

In der Unterschrift : *Blysshemius.*

Jurament : 10. Dezember 1552.

Schrieb sich in Köln im März 1551 ein, *Henr. Blijsennius, Bonnensis* [77]. Wurde Jesuit. Näheres über ihn bei Steinhuber [78].

---

[70] ARSI, *Germ. sup. 20,* 69r (olim 161).

[71] KEUSSEN III 120 Nr. 2003.

[72] STEINHUBER I 39-40. — B. SCHNEIDER, *Der Konflikt zwischen Claudius Aquaviva und Paul Hoffaeus,* AHSI 26 (1957) 3-56 und 27 (1958) 279-306.

[73] SCHILLINGS IV 443 Nr. 44.

[74] Ibid. 357 Nr. 19.

[75] REUSENS 163 Nr. 161.

[76] MHSI, *Epp. mixtae* II 817 ; MI, *Epp.* XI 156.

[77] KEUSSEN II 1049 Nr. 645,201.

[78] STEINHUBER I 40.

16. *Christianus Blissemius, Bonnensis.*

In der Unterschrift: *Bleissemius.*
Jurament: 10. Dezember 1552.
Fehlt in den Matrikeln. Auch Steinhuber scheint anzudeuten, daß nur der ältere Bruder Heinrich die Universität besuchte [79]. Er gehört aber gewiß zur Auswahl Kessels, studierte vielleicht noch Humaniora an einer der kölnischen Stadtschulen.

17. *Petrus Ghisberti, Busciducensis, diocaesis Leodiensis.*

Jurament: 10. Dezember 1552.
Dieser Alumnus aus 's-Hertogenbosch im niederländischen Brabant fehlt in den Matrikeln. Daß er aber von Löwen stammte, geht klar hervor aus Ignatius' Brief an van Hees vom 29. Nov. 1552, wo er mit Namen genannt wird: *Petrus Ghisbert Buscoducensis* [80]. Ignatius wollte ihn erst nicht aufnehmen; dann ließ er ihn aber doch «ex commiseratione» zu [81]. Wenn Keussen einen *Petrus Buscoducensis*, eingeschrieben 21. April 1548, mit unserem Germaniker identifiziert, geht er u.E. unbegründeterweise zu weit [82].

18. *Hermannus Dorkenss, Novesiensis, diocaesis Coloniensis.*

Jurament: 24. Dezember 1552.
Stand eingeschrieben in Köln: *Herm. Dorkens, Novesiensis*, 1. Nov. 1550, iuravit et solvit [83]. Ein Neußer, der an der Kölner Hochschule das Fundament eines fruchtbaren Jesuitenlebens legte, wie Steinhuber kurz erzählt [84]. Er nannte sich später *Thyraeus.*

Damit ist die Liste zu Ende. Von den achtzehn Erstgermanikern aus dem Jahre 1552 stammten also *neun* von der *Löwener* Universität (2, 3, 4, 5, 6, 7, 13, 14, 17) und *sechs* von der *Kölner* Hochschule, (8, 9, 10, 12, 15, 18) plus *einer*, der jedoch noch nicht Student war (16); von zweien ist der Studienort unbekannt (1, 11).

Aus Ignatius' Briefen an Hesius vom 29. November und an Kessel vom 26. Dezember 1552 [85] ergibt sich, daß Löwen noch verschiedene andere schickte, die aber nicht ins Kolleg aufgenommen wurden. Und doch hatte er die dortigen Patres nicht umsonst aufgefordert, für die Rekrutierung der ersten Germaniker zu arbeiten. Der Anteil der «perceleber Academia» von Löwen [86] am Start des Collegium Germanicum muß als beträchtlich bezeichnet werden.

---

[79] Ibidem.
[80] MI, *Epp.* IV 523. (SCHROEDER 108).
[81] MI, *Epp.* IV 578. (SCHROEDER 121).
[82] KEUSSEN II 1023 Nr. 638,5.
[83] Ibid. 1044 Nr. 645,127.
[84] STEINHUBER I 40-41.
[85] MI, *Epp.* IV 522 und 577. (SCHROEDER 106 und 119).
[86] MI, *Epp.* IV 522. (SCHROEDER 107).

RÉSUMÉ

Les historiens nous racontent que, quand en été de 1552 les préparatifs pour un collège allemand à Rome arrivaient à leur dernière phase, saint Ignace écrivit à saint Pierre Canisius à Vienne et au Père Kessel à Cologne pour les stimuler à se mettre en quête de jeunes hommes aptes pour le « Germanicum», et de les envoyer à Rome. On sait encore que le Père Canisius ne réussit pas à s'acquitter de ce mandat et qu'en conséquence personne ne viendrait de Vienne. Le recrutement donc du premier groupe de « germaniciens», dont dix-huit faisaient déjà en 1552 leur serment d'entrée, était attribué dans sa totalité aux efforts du Père Kessel de Cologne.

Grâce à un document conservé dans la bibliothèque de l'université de Liége, nous pouvons soumettre à critique cette présentation des faits, tout en reconnaissant d'abord qu'elle a quelque chose en sa faveur. Dans l'affaire du Germanique, les éditeurs des lettres de saint Ignace ne connaissaient que les deux lettres à Canisius et à Kessel. Quelques autres textes semblent également indiquer positivement que cette correspondance se limitait à eux.

Mais on trouve, d'autre part, beaucoup de raisons de douter de l'exactitude de cet exposé. Polanco, dans son *Chronicon*, énumère expressément quatre lieux oú on avait écrit : Vienne, Ingolstadt, Cologne et Louvain. Immédiatement après l'arrivée des premiers élèves à Rome, saint Ignace lui-même, dans une lettre à Louvain, s'étonne de ce qu'il y aie parmi eux tant de « flamands» et de « bas-allemands», et ajoute, presqu'en s'excusant de les avoir dérangés, qu'il n'avait écrit à Louvain et à Cologne que dans l'espoir de pouvoir gagner ainsi quelques « hautallemands». A peine achevées, saint Ignace envoya les Constitutions du Germanique — d'après lesquelles on devrait désormais faire le recrutement — non seulement à Cologne, mais également, et d'abord, à Louvain (fin décembre 1552). En fait, la moitié du premier groupe d'élèves provenait de l'université de Louvain. Ceci permet déjà de mettre en doute l'attribution de leur recrutement à Cologne par le Père Kessel. En ce point, le cardinal Steinhuber se contredit.

Toutes ces raisons semblent indiquer d'une façon assez convaincante qu'il y avait eu, vers la fin juillet 1552, une correspondance directe et personnelle entre saint Ignace et les Pères de Louvain sur l'affaire du Germanique.

Finalement le ms. 298 de l'université de Liége dissipe les derniers doutes. Il contient, en copie, une lettre que saint Ignace écrivit au Père Adrien Adriaenssens à Louvain, avec le même contenu et la même date que celles à Canisius et à Kessel. Elle montre qu'à Louvain le supérieur des jésuites, au sujet du Germanique, avait été informé directement et personnellement par saint Ignace, et qu'il avait été invité à recruter des candidats et à les envoyer à Rome.

A la lumière de ce document, bien des choses obscures s'éclairent. Par contre, il soulève aussi un problème nouveau : pourquoi saint Ignace, en ce qui concerne Louvain, s'est-il montré si réservé et presque mystérieux. Contre l'avis de M. Hoyoux, l'auteur de cette étude constate que saint Ignace et Polanco, dans leur correspondance avec la Basse-Allemagne, traitent souvent Cologne et Louvain comme une unité pour l'envoi de la poste : ils dirigeaient le courrier à un lieu avec prière de faire

suivre les autres plis à l'autre. C'est clair qu'un intermédiaire dans la distribution postale ne porte aucun préjudice au contact personnel et aux mandats personnels entre l'expéditeur et le destinataire. Mais ceci peut donner la fausse impression d'un comportement quelque peu mystérieux de saint Ignace.

Des recherches dans les matricules de Cologne et de Loivain revèlent que des dix-huit premiers élèves du Germanique, neuf étaient inscrits à l'université de Louvain, et seulement six à celle de Cologne (sans compter un cas douteux) ; le passé scolaire de deux d'entre eux reste inconnu.

Tout cela montre non seulement que saint Ignace a stimulé personnellement les jésuites de Louvain pour qu'ils envoient des candidats au Germanique, mais aussi qu'ils se sont acquittés de ce mandat avec un succès remarquable.

EL TEÓLOGO PEDRO-LUIS BEUTHER

SUS PRIMEROS AÑOS: 1538-1558

MIGUEL BATLLORI S.I. - Roma.

SUMMARIUM. — Studia recentiora, maximis quidem laudibus digna, de theologo valentino Petro Ludovico Beuther, in Lusitania ab anno 1558 ad 1602 commorato, sub umbra quadam eius vitam ab eiusdem ortu ad annum 1558 reliquerunt. Hoc commentariolo auctor, et novis documentis adductis et aliis iam notis nova luce inspectis, natalia, studia in universitate valentina, ingressum in Societatem, itinera in Castellam et Lusitaniam summatim exponit.

Un nombre casi desconocido hasta el presente, por no haber dejado ninguna obra impresa, ha venido a ocupar un puesto en la historia de la teología postridentina gracias a las últimas investigaciones del doctor Klaus Reinhardt, de la universidad de Friburgo de Brisgovia [1]. Siguiendo el camino iniciado por la *Geschichte des Molinismus* de su maestro el profesor Friedrich Stegmüller [2], Reinhardt ha estudiado a fondo las doctrinas sobre la gracia del que fue inmediato sucesor de Molina en la cátedra teológica de la universidad de Évora.

Estos meritísimos trabajos dejan sólo dos puntos en penumbra: su posible influjo en la evolución de la escuela molinista, y los primeros años de su vida. Aquella influencia — si realmente existió, pues sus posiciones extremistas hallaron fuerte oposición en los teólogos jesuitas de su época — sólo nos la podrá revelar una completa historia del molinismo. Su primera formación, hasta que en 1558 reanuda en Coimbra sus interrumpidos estudios filosóficos, puede iluminarse un poco con algunos documentos dispersos y casi marginales. Esto es lo que intento en estas breves páginas, aun reconociendo, desde el principio, que se trata de un punto muy secundario, pues el teólogo que ahora se nos revela en toda su dimensión, y con todas sus limitaciones, se forma en Portugal, y sólo se explica insertado en la escuela jesuítica eboracense.

La fuente documental casi única que para los veinte primeros años de su vida se ha utilizado hasta ahora, ha sido el cuestionario que Nadal le propuso en 1561, cuando Pedro-Luis comenzaba sus estudios de teología en Coimbra [3]. En sus respuestas autógrafas

---

[1] K. REINHARDT, *Pedro Luis SJ (1538-1602) und sein Verständnis der Kontingenz, Praescienz und Praedestination. Ein Beitrag für Frühgeschichte des Molinismus* (Münster 1965); ID., *Dokumentation zu Pedro Luis SJ (1538-1602)*, en *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte*, 3 (1963) 1-46; 4 (1966) 1-63. (= Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, II. Reihe, 2; I. Reihe, 3-4). Cf. AHSI 34 (1965) 143-145; 36 (1967) 158-159, 191-192. — Citamos en forma abreviada: *Pedro Luis* y *Dokumentation.*

2. Tomo I: *Neue Molinaschriften* (Münster 1936); cf. AHSI 5 (1936) 143-145. Para la bibliografía ulterior de Stegmüller sobre el mismo tema vid. REINHARDT, *Pedro Luis*, p. xxx; AHSI, *Index generalis*, I (1953) 175-176, 285; II / 2 (1963) 148.

[3] REINHARDT, *Dokumentation*, n.º 1.

comienza diciendo que se llama « Pero Luys Beuther». Es ésta la última vez en que aparece su verdadero y único apellido, « Beuther». A partir de entonces, se firmará siempre « Pero Luis» en sus escritos castellanos [4], y « Petrus Ludovicus» en sus textos latinos [5]. Los documentos portugueses contemporáneos o lo llaman también « Pero Luis», o lusitanizan su segundo nombre, llamándolo « Pero Luiz» [6].

Los portugueses del siglo XVI solían adaptar a su lengua los nombres extranjeros, cuando ello era fácil y como espontáneo : así Perpinyà se convertía naturalmente en Perpinhão, Miró en Mirão, Suárez en Soarez. Cuando se trataba de nombres difícilmente traducibles al portugués, o los cambiaban — como sucedía sobre todo en las misiones —, o los omitían sin más, principalmente cuando el nombre de pila era compuesto, como en el caso de Pedro-Luis Beuther, a quien llamaron siempre « Pero Luis». Pero que por lo menos sus compañeros tenían conciencia de que « Luis» no era un apellido, se ve por la carta del padre Brás Viegas al general Claudio Acquaviva [7] ; escribiéndole en italiano, conserva intactos todos los apellidos portugueses — Fernandez, Gonzalvez, Rebello, Novaes, Fonseca —, pero escribe, en cambio, « Pietro Ludovico».

Cierto que en Valencia existía, y existe aún, como en Cataluña, el apellido Luis, actualmente Lluís — bisílabo y con *l* palatalizada —, antes con una extensa gama de variantes : Loys, Lloys, Llohís ; Luys, Lluys, Lluís [8]. Pero los jesuitas españoles lo llamaban Luis Beuter, prueba evidente de que consideraban a « Pedro» como primer nombre de pila secundario, a « Luis» como verdadero nombre de bautismo, y a « Beuter» como apellido. Por lo demás, el nombre Luis era muy común en la ciudad de Valencia, en cuya catedral se conservaban, desde hacía un siglo, los restos del franciscano san Luis de Anjou, allá trasladados por Alfonso el Magnánimo después del asalto de Marsella [9].

Tenemos sólo tres firmas autógrafas de Pedro Luis con su apellido, y cada vez lo escribe de modo distinto : en la carta cuadrimestre latina del colegio de Valencia dirigida a san Ignacio y fechada a 29 de diciembre de 1555, se firma « Petrus Ludoicus Beuter» [10] (forma catalanizada, sin *h*) ; en la cuadrimestre, igualmente latina, de Monterrey, 6 de febrero 1558, « Petrus Ludouic*us* Beutheri*us*» [11] (con las desinencias latinas en forma abreviada, a modo de un 9,

---

[4] Ibid., nn. 2, 11, 12, 23, 25, 29.

[5] Ibid., n.º 4, y en sus escritos teológicos (cf. REINHARDT, *Pedro Luis*, p. XIII-XVIII).

[6] Luis en *Dokumentation*, n.º 6 ; Luiz en nn. 3, 5.

[7] Ibid., n.º 33.

[8] A. M. ALCOVER - F. DE B. MOLL, *Diccionari català-valencià-balear*, VII (Palma de Mallorca 1956) 75-76.

[9] Cf. M.-H. LAURENT, *Le culte de S. Louis d'Anjou à Marseille au XIIIe siècle* (Roma 1954) ; M. B., *Bulletin bibliographique pour l'histoire de la spiritualité catalane des XIIIe et XIVe siècles*, en *Analecta sacra tarraconensia*, 27 (1954) 117-123.

[10] ARSI, *Hist. Soc. 172*, 241r-242v ; publ. en MHSI, *Epp. quadr.*, III, 720-724.

[11] ARSI, *Hisp. 96*, 42r-43v. Inédita.

y con la *h* germánica) ; en las respuestas a Nadal, según ya vimos, « Pero Luys Beuther» (forma correcta).

Beuter no es un apellido de Cataluña ni de Aragón, de donde salieron, en su máxima parte, los repobladores del reino de Valencia en el siglo XIII. Pero en Valencia está documentado por lo menos desde fines del siglo XV. Conociendo el auge del comercio exterior del puerto de Valencia a mediados de ese siglo, y el establecimiento en la misma ciudad de un buen número de mercaderes extranjeros, no es aventurado suponer que se trate de un apellido eslavo-germánico, Beuther, y de una familia vinculada a una tradición mercantil centroeuropea.

El primer personaje valenciano de ese apellido que tuvo algún relieve histórico, fue el doctor en teología Pere-Antoni Beuter, nacido en Valencia probablemente hacia 1490-95, catedrático de sagrada teología en aquella universidad desde 1534 — en el nombramiento se lo llama « Anthoni Beuter» [12], con omisión del primer nombre, secundario, Pere —, autor de varios escritos de liturgia, moral y exégesis, pero conocido sobre todo por una obra, más de fantasía humanística que de historia crítica, *Primera part de la història de València, que tracta de les antiquitats de Espanya y fundació de València, ab tot lo discurs fins al temps que lo ínclit rey don Jaume primer la conquistà* (Valencia 1538). Este libro representaba, en aquellos años, un esfuerzo por hacer sobrevivir la lengua de Valencia en los momentos en que el castellano iba penetrando con gran fuerza como lengua de cultura, sobre todo en las ciudades. Ese nacionalismo valenciano, a pesar de tratarse, en la obra, « de les antiquitats de Espanya», cuadra muy bien con un valenciano de reciente extracción, descendiente de extranjeros. Pero el esfuerzo fracasó : en 1546 refundía esa primera parte en castellano, y en 1550 publicaba la segunda, redactada directamente en español. Toda la obra fue traducida al italiano por Alfonso de Ulloa (Vinegia, Gabriel Giolito de Ferrari, 1556), y reeditada por última vez en Valencia el año 1604, a los cincuenta años exactos de la muerte del autor (1554).

Tratándose de un apellido extranjero, recién radicado en aquel reino, parecía ya muy probable que Pedro-Antonio Beuter fuese pariente de Pedro-Luis Beuter (recuérdese que así, sin *h*, aparece su nombre en la única firma suya que tenemos del período valenciano de su vida). Pero las recientes investigaciones del padre Cándido de Dalmases sobre la fundación del colegio de Valencia lo han confirmado plenamente : en su testamento, otorgado en Valencia el 5 de octubre de 1554, poco antes de su muerte, Pedro-Antonio Beuter reconocía por hijo ilegítimo y natural suyo a Pedro-Luis, y, además de su casa y huerto en las afueras de Valencia, de sus

[12] V. CASTAÑEDA, *Pedro Antonio Beuter*, en *Boletín de la Academia de la historia*, 100 (Madrid 1932) 151-162 (vid. p. 155, nota 2). Cf. B. SÁNCHEZ ALONSO, *Historia de la historiografía española*, I (Madrid 1947) 380-382 ; E. TODA Y GÜELL, *Bibliografia espanyola d'Itàlia*, II (Escornalbou 1927) 251, n.º 686.

muebles y libros, del oro, plata y dineros que en ella tenía, le otorgaba una serie de legados en censos y depósitos bancarios, equivalentes a un capital de 10.500 sueldos valencianos aproximadamente, con una renta anual de unos 725 sueldos, a saber, poco más de 36 libras de Valencia al año: cantidad módica, pero que aseguraba su manutención y sus estudios [13].

Pedro-Luis Beuther, por su parte, tampoco se sentía especialmente ligado a la tierra de sus antepasados, pues cuando el padre Nadal le preguntó « a qué se siente más inclinado, supuesta la indiferencia, si a la India o Alemania ...», contestó: « No me inclino por agora más a Alemania que a las Indias, porque no sé adónde ay más necessidad; pero a entrambas estoy muy inclinado» [14]. Para aquella fecha (1561) había sido destinado a las Indias — no sabemos si al Brasil o a las del Oriente portugués —, pues él mismo reconoce que había estado « en Lysboa camino de la India»; pero luego fue retenido en Portugal, tal vez por sus especiales aptitudes para los estudios especulativos, o por su escasa salud, o por ambos motivos a la vez.

La vocación religiosa de Pedro-Luis Beuther fue recordada en la provincia de Aragón con un cierto halo hagiográfico. El padre Gabriel Alvarez, un su inédita *Historia de la provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*, la recordaba con estas palabras:

« El año 1555 fue recibido en el colegio de Valencia el P. Luis Beuter con un modo que para los nuestros no vendría mal escribirle, para que se vea la sencillez y pureza de aquellos primeros padres, como en las costumbres, también en el gobierno. Cuando pidió la Compañía Luis Beuter, tañeron la campana de la comunidad, y al son de ella se juntaron los padres y hermanos de aquel colegio, que serían hasta veinte, y el rector de ellos, que era el H. Miguel Govierno como ya dijimos, el cual en buena conversación les propuso si sería bien recibir el pretendiente. Dijo cada uno su parecer, y llegó su vez al H. José Guimerà, de edad de 16 años y novicio de pocos meses, y responde que " me parece que lo reciban luego porque los muchachos somos fáciles y prontos en todas nuestras cosas y deseos, y, si no nos conceden al punto lo que pedimos, luego a vuelta de cabeza lo olvidamos ". Dijeron todos: " optima propositio ". Y así del pie a la mano le admitieron. Salió tan escogido sujeto en virtud y letras, como lo dirá la provincia de Portugal, que le gozó más que la nuestra [15]».

---

[13] Véase en el Apéndice el fragmento de ese testamento, autenticado, que se conserva en *FG 1646*, doc. 24. En el n.º 24 bis hay una traducción castellana, con la nota de archivero: « Ihs. Cláusula del testamento del reverendo maestro Pere Antonio Beuter quondam»; de otra mano: « Valentia», tachado, y sigue de la misma 2ª mano: « in quo reliquit Petro Aloysio Beuter, eius filio [nat *tachado*] illegitimo, qui postea ingressus est Societatem, quedam bona sub quadam substitutione in favorem pauperum scholarium valentinorum». Sobre la situación económica de su familia, Pedro-Luis, en sus respuestas al padre Nadal, declaró que su madre, con lo que tenía, podía vivir suficientemente. *Dokumentation*, n.º 1, respuesta a la pregunta 5 de la 1ª serie.

[14] REINHARDT, *Dokumentation*, n.º 1, pregunta 23 de la 1ª serie.

[15] Fragmento publ. por J. M. Vélez en MHSI, *Chron. Pol.*, V, 366-367.

El propio Beuther, en sus respuestas al cuestionario de Nadal, nos dice que lo que le movió a entrar en la Compañía fue el ver que « a hun hermano que venía de fuera, lo recibieron con la charidad acostumbrada » ; y precisa que lo admitió el padre Miguel Govierno. Éste, con todo, no era todavía sacerdote [16], pero en la ausencia del rector cuidaba de aquel colegio, que era sólo un centro de apostolado y de predicación, y una residencia para los estudiantes jesuitas que frecuentaban las facultades de filosofía y teología en la universidad de Valencia, según el primer plan de colegios de la Compañía sugerido por Laínez a san Ignacio [17]. En el colegio se tenían solamente, los domingos, disputas públicas, a las que asistían muchos estudiantes de la universidad.

Cuando en febrero [18] de 1555 Pedro Luis Beuther entró en la Compañía, el colegio de Valencia era también noviciado. Su rector, padre Juan Bautista de Barma, había expuesto muy poco antes (10 noviembre 1554) a san Ignacio las ventajas y desventajas que Valencia y Gandía ofrecían para una casa de probación [19]. A las desventajas de una ciudad populosa, como la capital de aquel reino, se sumó, entonces, la de las frecuentes ausencias del rector, pues el 8 de noviembre del 54 el padre Barma, conservando el rectorado del colegio de Valencia, había sido nombrado colateral del provincial de la corona de Aragón, padre Francisco Estrada [20], a quien tuvo que acompañar en sus frecuentes viajes : eso explica por qué Pedro-Luis Beuther fue recibido en la Compañía, no por el padre Barma, sino por el hermano Miguel Govierno, que entonces hacía sus veces. Durante las ausencias de Barma, ejerció la superintendencia de aquel colegio el padre Antonio Cordeses, rector de Gandía, el cual se trasladaba con frecuencia a Valencia para suplir al rector [21]. En tal estado de cosas, en Roma mismo no sabían a punto fijo quién gobernaba el colegio valentino [22].

Tampoco nosotros podemos saber, ahora, quién cuidaba directamente de la formación religiosa de los novicios. No, ciertamente, el rector padre Barma, que hacía sólo esporádicas y rápidas visitas a su colegio. Algo intervendría, a buen seguro, el padre Cordeses, si bien no se notan en Pedro-Luis Beuther el retraimiento involucrado y las tendencias místicas de uno de los autores espirituales más discutidos por la Compañía en España, Portugal y Roma [23]. Con más probabilidad cuidaría de ellos Miguel Govierno, ya dedicado entonces, todavía estudiante, a los ministerios espirituales y aun a la misma dirección del colegio, y muy reputado como maestro de espí-

[16] Ibid., 363.

[17] Vid. L. Lukács, *De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortis*, AHSI 29 (1960) 189-245.

[18] Reinhardt, *Pedro Luis*, 10, nota 16.

[19] MHSI, *Epp. mixtae*, IV, 446-449.

[20] MI, *Epp.*, VIII, 14.

[21] MHSI, *Chron. Pol.*, V, 360 ; *Epp. mixtae*, IV, 538-539 ; MI, *Epp.*, IX, 194.

[22] MI, *Epp.*, IX, 64 ; X, 363-364.

[23] P. de Leturia, *Estudios ignacianos*, II (Roma 1957) 333-378.

ritu (recordemos que con él trató su vocación, en 1572, san Alonso Rodríguez). Pero no hay duda que las circunstancias no eran muy propicias para una perfecta formación en la vida religiosa, lo cual, junto con su propio carácter y con su escasa salud, pudo influir en algunos aspectos algo aristosos del futuro teólogo de Évora y Coimbra.

Interesa saber qué estudios había ya cursado al momento de entrar en la Compañía.

La carta cuadrimestre del colegio de Valencia de principios de 1555, escrita por el padre Jerónimo de Ripalda, lleva la fecha de 1º de enero, pero hubo de escribirse algo más tarde, pues en Roma se anotó: « Ricevuta 25 de maggio» [24]. Tales anotaciones se ponían sólo en las cartas que llegaban de España con más de dos meses de retraso. De todas las cuadrimestres de los colegios españoles enviadas durante el primer semestre de 1555, sólo otras tres llevan una anotación semejante [25]. Ello nos induce a creer que la demora no se debió a un retraso extraordinario de los correos — como sucedió con frecuencia en el segundo semestre, cuando a la guerra continental entre España y Francia se sumaron las guerras de Argelia [26] — sino a un retraso en el envío, con antelación de la fecha, pues las cuadrimestres solían cursarse hacia el día 1º de los meses de enero, mayo y setiembre. La situación anómala del colegio de Valencia, ya señalada, explica esa irregularidad. Pues bien, el padre Ripalda, en aquella cuadrimestre fechada — casi seguro antedatada — el 1º de enero del 55, después de decir, refiriéndose ciertamente al período setiembre-diciembre de 1554, « hanse reçebido en estos quatro meses cosa de doze muy buenos subiectos», añade: « Ultimamente se recibió un estudiante de grandes partes, con que muy mucho se han movido los studiantes, porque era entre ellos conoçidc por uno de los más universales y mejores studiantes de todo el Studio» [27], es decir, de la universidad, que en Valencia se designaba comúnmente con el nombre de « Estudi general». El adverbio *últimamente* parece indicar que este estudiante « universal» no estaba comprendido en los doce « subiectos» entrados en el cuadrimestre anterior. Puédese, pues, conjeturar que la carta se refiere a Pedro-Luis Beuther, que ingresó en febrero del 55.

La circunstancia de haber ya comenzado los estudios universitarios viene confirmada por las declaraciones hechas por él mismo al padre Nadal. Sobre los estudios realizados, contesta: « Desde niño començé a estudiar. Estudié latín, y començé a estudiar griego y hebraico, y esto fuera y dentro de casa en Valencia» [28]. Como en el colegio de Valencia no se tenían clases, la expresión « fuera y den-

---

[24] MHSI, *Litt. quadr.*, III, 222.

[25] Ibid., 396, 502, 531.

[26] F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Paris 1949) 753-760.

[27] Vid. supra, nota 24.

[28] REINHARDT, *Dokumentation*, n.º 1, pregunta 1 de la 2ª serie.

tro de casa» significa antes y después de entrar en la Compañía. Y continúa: «Oý buena parte del curso fuera; començélo otra vez dentro de casa en la mesma ciudad. En Coymbra estudié todo el curso». Ordinariamente la palabra «curso» no se aplicaba entonces a los años académicos, sino al curso de artes, que solía durar tres años. En esta acepción la usa Beuther ciertamente, pues en Coimbra estudió por dos años la filosofía, y él dice: «en Coymbra estudió todo el curso». El sentido es, pues, obvio: comenzó el curso de artes en el Estudio general o universidad de Valencia antes de entrar en la Compañía; lo volvió a comenzar en el mismo Estudio, siendo ya jesuita y viviendo en el colegio residencial de Valencia; y en Coimbra terminó sus estudios filosóficos.

Esta respuesta nos permite aclarar otra del mismo interrogatorio de Nadal, en la serie de preguntas generales para todos los de la Compañía (la anterior se proponía sólo a los jesuitas estudiantes). Al contestar a la demanda 23, «en quántas partes de la Compañía a estado, y en qué ocupaciones», responde: «En Valencia, partim andando en oficios, partim començando a estudiar griego y hebrayco, continuando el curso, que oýa antes que entrasse en la Compañía». Es cierto, pues, que antes de entrar en la Compañía había estudiado latín y parte de la filosofía; pero queda la duda de si había estudiado griego y hebreo antes de febrero de 1555. Me inclinaría a que no, pues en su memoria une el «començando a estudiar griego y hebrayco» con «andando en oficios», es decir, en los oficios domésticos y humildes, propios de los novicios. Y en la misma respuesta, precisa, refiriéndose siempre al «curso» y a su estadía en el colegio de Valencia: «Y porque no sabía dél ni palabra, començé de nuevo a oýr el curso, y oýle hasta los predicables de Porphirio», es decir, terminó — o casi — el estudio de la lógica en el Estudio general de Valencia; la física y la metafísica, en cambio, las estudió en Portugal, de 1558 a 1560: «En Coymbra estudié el curso poco menos de un año y 9 meses».

Al poco tiempo de entrar en el colegio de Valencia debió de emitir, según la usanza de entonces, los primeros votos de escolar, a saber, los de pobreza, castidad y obediencia, más la promesa de entrar en la Compañía[29]. Como pruebas ordinarias del noviciado, practicó los ejercicios espirituales por «quatro semmanas o casi», fue «delante de los niños de la dotrina, tocando la campanilla, en cuerpo, en Valencia», y allí mismo fue «a pedir limosna»[30]. El noviciado tenía que durar dos años, según las Constituciones de san Ignacio. Pero si Pedro-Luis Beuther repitió, como él mismo dice, el primer curso de filosofía en la universidad de Valencia después de entrar en la Compañía, hubo de hacerlo desde setiembre de 1556 hasta marzo del 57, como luego veremos. El tiempo, pues, dedi-

---

[29] Ibid., 1ª serie: «16. Quánto ha que entró en la Compañía? Seys años. — 17. Si tiene votos de la Compañía, y quánto ha que los hizo? Sí, ha seys años». Cf. E. Olivares, *Los votos de los escolares de la Compañía de Jesús: su evolución jurídica* (Roma 1961).

[30] Reinhardt, *Dokumentation*, n.º 1, pregunta 19 de la 1ª serie.

cado exclusivamente a los ejercicios del noviciado hubo de ser sólo de un año y siete meses : desde febrero de 1555 (fecha de su entrada) hasta setiembre del 56.

El único profesor de la universidad de Valencia que Beuther recordará en sus escritos teológicos será el de Pedro-Juan Núñez, a quien apellida « vir excellenti ingenio» [31]. Pero no parece que pudiese ser maestro suyo en sentido estricto. Cuando Pedro-Luis comenzó el curso de artes (setiembre 1554 - febrero 1555), Núñez acababa de dejar la cátedra de dialéctica para ocupar la de filosofía (segundo año del curso de artes) [32]. En aquellos cinco meses Beuther debió de aprender poco, o acaso durante el año y medio largo de su noviciado olvidó lo aprendido, pues al reanudarlo en 1556 [33] « no sabía dél ni palabra», como él mismo acaba de decirnos. El « Estudi general» de Valencia, a mediados del siglo XVI, era ya una universidad plenamente humanista [34]. La enseñanza de las lenguas sabias y de las instituciones oratorias había entrado ya en el curso de artes ; la medicina y las demás ciencias comenzaban a modernizarse, más tal vez que en otras universidades españolas. El erasmismo había entrado entre las clases más cultas de la ciudad [35], por más que el maestro Celaya, educado en la universidad de París, lo impugnase desde su cátedra de teología [36]. Mientras tanto, Pedro-Juan Núñez hallaba una síntesis de humanismo vivista y de disciplina plenamente universitaria [37].

Pero lo único que de ese ambiente se llevó Pedro-Luis Beuther, fue un cierto interés por las ciencias naturales y una aguda formación dialéctica, de que hará gala en sus tratados teológicos y en sus polémicas ; y, si bien reconocía su poca aptitud para las lenguas y su ningún interés por la poesía [38], ya al entrar en la Compañía manejaba el latín con clásica y sobria corrección [39]. Nos lo prueba la carta cuadrimestre latina del colegio de Valencia, autógrafa suya y por él firmada el 29 de diciembre de 1555 [40]. Es casi seguro que Beuther fue sólo el traductor de un original castellano perdido, redactado por el autor incierto de la cuadrimestre siguiente, del

---

[31] REINHARDT, *Pedro Luis*, 9, nota 10.

[32] M. SOLANA, *Historia de la filosofía española. Época del renacimiento*, II (Madrid 1941) 105.

[33] Él sería uno de los « quatro del primer anyo de las artes» de que habla la cuadrimestre de Valencia del 1º de enero 1557. MHSI, *Litt. quadr.*, V, 33.

[34] Sobre la universidad de Valencia falta una monografía reciente. Vid. F. ORTÍ Y FIGUEROLA, *Memorias históricas de la fundación y progreso de la insigne universidad de Valencia* (Madrid 1730) ; M. VELASCO Y SANTOS, *Reseña histórica de la universidad de Valencia* (Valencia 1868) ; R. ROBRES LLUCH, *San Juan de Ribera* (Barcelona 1960) 122-132.

[35] M. BATAILLON, *Érasme et l'Espagne* (Paris 1937) 769-775 ; ID., *Erasmo y España*[2] (México 1966) 726-732.

[36] R. GARCÍA VILLOSLADA, *La universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P. (1507-1522)* (Roma 1938) 180-215.

[37] Cf. *Grande antologia filosofica*, VII (Milano 1964) 298, 327, 414-415.

[38] REINHARDT, *Dokumentation*, n.º 1, pregunta 5 de la 2ª serie.

[39] « Hize algún provecho en la prosa y hablar latín». Ibid.

[40] Carta cit. supra, nota 10.

10 de mayo 1556[41], en la que alude a la anterior como por él mismo enviada a Roma. Beuther consigna, en la del diciembre anterior, dos hechos que fueron tal vez los más importantes de todo el tiempo que vivió en el colegio de Valencia[42]: la muerte del arzobispo, santo Tomás de Villanueva, que legó 2.500 ducados a la Compañía, y la celebración de la primera misa en el primer templo de los jesuitas en aquella ciudad. Desde principios de aquel año era rector del colegio el padre Diego Miró, valenciano, recién llegado de Portugal.

En la cuadrimestre de junio 1556, Beuther ayudaba como copista a Pedro Cabrera[43]. El 31 de julio moría san Ignacio en Roma, y los jesuitas de Valencia, como los de toda Europa, seguían con interés las dificultades que la guerra entre Paulo IV y Felipe II ponía a la indicción de la primera congregación general, que no pudo reunirse hasta 1558[44]. Por entonces (curso académico 1556-57) Beuther repetía la dialéctica en el « Estudi general». Luego la epidemia obligó a cerrar las puertas de la universidad antes de tiempo, y los jesuitas que habían de proseguir sus estudios fueron enviados a Gandía[45]. Pedro Luis, en cambio[46], fue enviado a Castilla, probablemente en compañía del padre Antonio Iváñez, gandiense, que había entrado ya sacerdote y doctor en teología, y que con el tiempo había de ser provincial de Aragón y visitador de la provincia de Toledo.

Debieron de partir ambos de Valencia hacia el mes de marzo[47].

Por aquellos años nada había más natural que el envío de los estudiantes jesuitas de una provincia a otra de la Compañía y de un reino a otro de Europa. Pero en el caso de Pedro-Luis Beuther se da la circunstancia, ya no tan frecuente, de interrumpir el curso de artes, y esto por segunda vez, según vimos. Varias razones se pueden hallar a esta especie de excepción. En primer lugar, el noviciado de Beuther no se había extendido a dos años completos, y los meses dedicados a su formación espiritual los había pasado no en una casa de probación a ello especialmente destinada, sino en un colegio

[41] MHSI, *Litt. quadr.*, IV, 276. La caligrafía de este texto latino no es de Cabrera ni tampoco parece de Beuther. Cf. ibid., 281, nota 1.

[42] La historia del colegio de Valencia en los años 1555-56 puede verse en MHSI, *Chron. Pol.*, V, 359-370 ; VI, 502-516. Para el año 1557 vid. *Litt. quadr.*, V, 33-38, 339-341, 489-492.

[43] MHSI, *Litt. quadr.*, IV, 391-395. En el original, conservado en ARSI, *Hist. Soc. 173*, 203r-204r, el fol. 203rv es de mano de Cabrera, el fol. 204rv de mano de Beuther, no identificada por los editores (cf. p. 391, nota 1).

[44] Astrain, II, 1-38 ; Scaduto, III, 3-30, 93-120.

[45] MHSI, *Litt. quadr.*, V, 340.

[46] En Reinhardt, *Dokumentation*, n.º 1, respuesta a la pregunta 23 de la 1ª serie, no dice que haya estado en Gandía.

[47] En las peregrinaciones los jóvenes jesuitas no solían ir solos. El padre Iváñez (Ivanyes en otros documentos) había entrado en la Compañía en Valencia a fines de 1556 (MHSI, *Epp. mixtae*, V, 508, 555) y aparece claramente aludido en la cuadrimestre de Simancas, 10 abril 1557, como residente en aquel noviciado (MHSI, *Litt. quadr.*, V, 159); ello nos induce a colocar hacia marzo la salida de ambos de Valencia. Además, falta en el ARSI la segunda cuadrimestre de 1557, lo que induce a creer que los estudiantes habían partido antes del 1º de mayo.

no tan recogido ; podía parecer, pues, conveniente que estuviese un tiempo en el noviciado de la provincia jesuítica de Castilla, establecido entonces en Simancas. Fuera de esto, de los experimentos o pruebas impuestas por san Ignacio a los novicios de la Compañía, él no había practicado el de las peregrinaciones ; este viaje a Castilla la Vieja, Beuther mismo lo consideraba como uno de tales experimentos ; cuando Nadal, después de interrogarle « si ha hecho las exercicios», le pregunta « quántas otras probationes ha hecho», contesta, entre otras cosas : « Desde Valencia fuy a pie hasta Simancas y de aý hasta Salamanca. De Simancas a Salamanca fuy sin dinero, lo demás del camino con dinero». Además, san Ignacio deseaba que los escolares de la Compañía, terminado el noviciado, se dedicasen por algún tiempo a la enseñanza en los colegios, y de los cuatro con que entonces contaba la provincia de Aragón (Zaragoza, Barcelona, Valencia y Gandía), sólo este último tenía ya establecidas escuelas abiertas a los externos, pero con un alumnado muy escaso.

Es más que probable que la idea de enviarlo a Coimbra, después de completar sus probaciones en Castilla, procediese del rector de Valencia padre Diego Miró, el cual, antes de regresar a su propia patria en 1556, había sido, en 1542, el primer rector del colegio de Coimbra, y por un trienio (1552-55) provincial de Portugal [48]. El colegio de Coimbra, fundado por la munificencia de Juan III, abría grandes posibilidades, tanto para los que deseaban ir a las Indias portuguesas (Brasil y el Oriente), como para los jóvenes jesuitas especialmente aptos para las estudios ; y ambas circunstancias concurrían en Pedro-Luis Beuther. Por su propio testimonio conocemos el itinerario de este viaje de más de un año : Cuenca, Alcalá, Medina del Campo, Simancas, Monterrey, São Fins y Coimbra.

En Cuenca y Alcalá, donde había colegios de la Compañía, estuvo sólo « de passado». Y añade : « En Medina del Campo leý un mes de gramática, y 4 ó 5 meses fuy portero». La circunstancia de enseñar sólo un mes, y de anteponer esta docencia al oficio de portero, nos permite sospechar que, cerradas las aulas de la universidad de Valencia antes de tiempo por razón de la epidemia, Beuther alcanzaría en Medina del Campo el último mes del curso 1556-57. Era un tiempo, precisamente, en que faltaban allí sujetos, porque también en Castilla cundía el contagio, y de los jesuitas del colegio de Medina « apenas uno», según escribía el rector Maximiliano Capella, flamenco, había « quedado sin caer malo» [49]. Los cuatro o cinco meses de portero en aquel colegio habrá que contarlos de mayo a setiembre de aquel mismo año 1557. Durante la estadía de Pedro-Luis en Medina pasaría por allí san Francisco de Borja, comisario general de la Compañía en España, en sus viajes de Madrid a Simancas y de Simancas a Portugal [50]. Subrayo esta circunstancia

[48] RODRIGUES, I / 1, p. 309 ; I / 2, p. 99-154.

[49] Cuadrimestre de 29 setiembre 1557. MHSI, *Litt. quadr.*, V, 391.

[50] El 9 abril 1557 estaba en Madrid ; el 9 de mayo ya escribe desde Simancas ; el 27 de julio estaba todavía allí, y el 22 de agosto en Jarandilla, cerca de la frontera portuguesa. MHSI, *Borgia*, III, 290, 292, 300, 303.

porque el padre de Pedro-Luis, el cronista y teólogo Pedro-Antonio Beuter, había acompañado a Italia en 1540 [51] al hermano del santo, don Enrique de Borja y de Castro-Pinós, cuando acababa de ser nombrado cardenal por Paulo III. A su paso por Barcelona, camino de Roma, el marqués de Llombay era lugarteniente de Cataluña, y allí lloró la impensada muerte de su hermano, acaecida en Viterbo, antes de llegar a Roma [52]. Además, Pedro-Luis Beuther había visto alojarse en el colegio de Valencia a un primo lejano del comisario, el obispo de Segorbe don Gaspar-Jofré de Borja [53], de la rama de los Borja-Llançol [54], enfermizo en Trento durante la segunda etapa del concilio [55], y al fin de sus días devoto amigo de san Ignacio y liberal bienhechor de la Compañía.

Pedro-Luis no precisa cuánto tiempo residió en Simancas, probablemente poco. Sólo nos dice : « en Simancas partim entendiendo en officios, partim escriviendo o trasladando algunas cosas que me mandavan» ; tareas semejantes a las que ya había practicado en Valencia, aunque de ese período no nos haya quedado ningún testimonio [56]. Y luego añade que residió además « en Salamanca ; aý estuve enfermo». También en Salamanca la epidemia había afectado al colegio ; mas la cuadrimestre de 6 de enero 1558 podía ya anunciar : « todos estamos buenos, excepto dos hermanos que han quedado quartanarios» [57]. Quizás fuera Pedro-Luis uno de ellos. Pero es más probable que ya antes se hubiera trasladado a Galicia, al colegio de Monterrey, donde estuvo también enfermo y ejerció el cargo de « letor de la que allá llaman primera classe». Se trataba, como en Medina, de « classes baxas de gramática», que entraban en la categoría de « probaciones» [58] de los jesuitas estudiantes.

---

[51] Castañeda, o. c. (supra, nota 12), 156.

[52] MHSI, *Borgia*, II, 144-145.

[53] El 1º de abril 1555 escribía a san Ignacio « deste collegio de Valencia». MHSI, *Epp. mixtae*, IV, 579.

[54] F. Fernández de Béthencourt, *Historia genealógica y heráldica de la monarquía española*, IV (Madrid 1902) 363-364.

[55] *Concilium tridentinum*, IV / 1 (Friburgi Br. 1960), cf. p. 555 ; C. Gutiérrez, *Españoles en Trento* (Valladolid 1951) 528-529 ; Id., *Nueva documentación tridentina, 1551-1552*, en *Archivum historiae pontificiae*, 1 (Roma 1963) 179-240 (vid. p. 221, n.º 49). Sobre ese fondo de *Granvela Papers* conservado en Reading (Inglaterra), donde hay varios documentos referentes al obispo de Segorbe, vid. mis *Ergänzungen zu Joan Jubí in Trient*, en *Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin* (Münster 1965) 690-700.

[56] No hay ninguna cuadrimestre de Simancas desde el 10 abril 1557 hasta el 19 junio 1559. MHSI, *Litt. quadr.*, V, 157-160 ; VI, 232-234. — Tampoco se conservan otras cartas de Simancas 1557-58 en ARSI, *Hisp. 65, 66.*

[57] Reinhardt, *Dokumentation*, n.º 1, respuesta a la pregunta 19 de la 1ª serie.

[58] En Coimbra, durante el curso de 1560-61, hubo de alternar el estudio de la teología (ibid., respuesta a la pregunta 1 de la 1ª serie ; y cf. *Pedro Luis*, 11-12) con la enseñanza de las letras humanas en la 6ª clase (cuadrimestre de Coimbra, 6 enero 1561, MHSI, *Litt. quadr.* VII, 28), en la que se explicaban las cartas de Cicerón y las elegías de Ovidio (para Coimbra 1561-62, vid. ARSI, *Lus. 61*, 95v, texto que L. Lukács publicará en *Mon. paedag.*², II ; para 1564, Coimbra, vid. *Mon. paedag.*¹, 683-684). Quizás fue en este tiempo cuando se atendió seriamente a su deseo de ir a las Indias, y aun se le envió a Lisboa con este fin,

Nos consta que estaba ya en Monterrey el 6 de febrero de 1558, pues de esa fecha es la traducción latina, toda autógrafa suya, de la cuadrimestre castellana fechada dos días antes por el padre Pablo Hernández por encargo del rector, Juan de Valderrábano [59]. Por ambas sabemos que asistían a las aulas del colegio más de 300 alumnos, de los cuales 130 a la primera clase, que era la que regentaba Pedro-Luis.

Aun tratándose de un texto inédito, no creemos oportuno reproducir esa cuadrimestre latina de Monterrey, por no ser más que una traducción. Baste decir que su latín parece algo más elegante y suelto que el de la otra de Valencia, ya mencionada. Sí debemos notar, en cambio, la gran diferencia que media entre la caligrafía de sus respuestas a Nadal, y la de ambas cartas cuadrimestres. No basta su nombre o firma para poder asegurar que todos estos textos son autógrafos. Pero la cuadrimestre de Monterrey corrobora con certeza la autografía de la de Valencia, y viceversa. Mientras que la caligrafía de las siguientes cartas de Pedro-Luis Beuther [60] y de sus tratadas teológicos [61] corrobora la autografía de las respuestas a Nadal. Se trata de un caso, no infrecuente, de quien usa una caligrafía para las copias y traducciones impersonales, y otra muy distinta para sus escritos propios. En nuestro caso, la grafía de las dos cuadrimestres, sobre ser más impersonal, se acerca más a la escritura humanística, común entonces entre los jesuitas de España; la de la época de Portugal es menos inclinada, y con restos de grafías góticas — muy corrientes todavía en Cataluña y Valencia —, sobre todo en el trazado de la *s* y de la *t*, que con frecuencia se unen a la letra siguiente no por el rasgo inferior, sino por arriba.

Poco después de terminadas las clases del curso 1557-58, Pedro-Luis Beuther hubo de abandonar Monterrey, camino de São Fins y Coimbra, donde se hallaba ya en agosto de 1558 [62]. Así pudo evitar un nuevo contagio, pues la epidemia no llegó a Monterrey hasta el verano de aquel mismo año [63]. Enfermizo llegó a Portugal, y continuó así toda su vida. Pero en su provincia de Aragón, por las circunstancias político-económicas de los reinos de aquella corona en ese tiempo, no hubiera hallado un ambiente de estudios tan alto como en la provincia portuguesa. Pedro-Luis Beuther viene así

---

según vimos, sin que sepamos exactamente por qué razón se quedó en Portugal. Quizás a esa incertidumbre sobre su destino se debió su docencia de filosofía por un trienio en Braga (1561-64) y por un cuadrienio en Évora (1564-68), antes de volver a repetir en Évora el primer curso de teología: le sucedió lo mismo que antes, en Valencia, con el primer curso de artes. Su vocación misionera persistió en él mucho tiempo todavía. Cf. *Dokumentation*, n.º 2, de Évora 19 diciembre 1573.

[59] Texto castellano de Valderrábano en ARSI, *Hisp. 96*, 42r-43v, publ. en MHSI, *Litt. quadr.*, V, 535-540; traducción latina de Beuther, inédita, en los ff. 40r-41v del ms. cit.

[60] Una a Mercuriano y seis a Acquaviva, todas en ARSI, *Lus. 65*, *70*, *71*, *73*, cit. en J. Pereira Gomes, *Os Professores de Filosofia da Universidade de Évora* (Évora 1960), p. 92, y publ. por Reinhardt, *Dokumentation*, nn. cit. supra, nota 4.

[61] Véase el facsímil publ. entre las pp. 32-33 de Reinhardt, *Pedro Luis*.

[62] Ibid., 11, cf. nota 24.

[63] MHSI, *Litt. quadr.*, V, 905.

a insertarse en la lista de jesuitas valencianos que en la segunda mitad del siglo XVI desplegaron fuera de su patria actividades de cierto relieve: basten los nombres de Diego Miró y Jerónimo Domènech como provinciales y superiores, y los de Pedro-Juan Perpinyà y Benito Perera como escritores y maestros.

APÉNDICE

VALENTIA. PARTICULA TESTAMENTI PETRI[a] ANTONII BEUTER.

Die 5. octobris 1554.[b]

ARSI, *FG 1646*, doc. 24.

Item do e leix a Pere Luys Beuter, studiant, fill meu il·legítim, per obs de aliments de aquell y encara per més descàrech de ma conciència, com axí hi sia obligat, los béns següents: ço és, la mia casa e ort en la qual yo de present estich y habite, situada e situat en lo camí de Benimaclet, fora los murs de la ciutat de València, construhit davant la casa y ort antigament nomenats de Batiste Bulgarini: la qual confronta ab ort del magnífich mossèn Francès Hieroni Ferragut, dit camí de Benimaclet enmig, ab casa y ort de la noble dona Laudomia Bulgarini, lo dit camí y cèquia del molí de Sent Pere enmig, e ab ort del honorable En Berthomeu Martínez, mercader, paret enmig, y ab ort del noble don Hieroni Ribot, cèquia de Algirós enmig, e ab lo carrer o travessa per lo qual se va del dit camí de | Benimaclet a la porta falsa del Real que·s diu de la Embriaga; e tots aquells cent trenta-tres sòlidos, quatre diners, de la dita moneda, censals, rendals e annuals, que la insigne Ciutat de València cascun any a ·XXVII· del mes de maig en una paga me fa y respon, los quals se poden quitar per preu de dos mília sòlidos; e tots aquells cent cinquanta sòlidos censals que los honorables En Anthoni Roig, Balthazar Casanoves, lauradors del loch de Alginet, e altres, cascun any a quatre del mes de febrer en una paga me fan y respondre són tenguts, e los quals se poden quitar per prende dos mília sòlidos de la dita moneda; e tots aquells cent trenta-tres sòlidos, quatre diners, censals, los quals per lo honorable y discret En Berthomeu Serrat, notari, e altres, ab acte rebut per lo discret En Gabriel Avila, notari, a ·XXX[a]· de setembre [2r] del any mill cinch-cents cinquanta, me foren venuts e originalment carregats per preu de cent lliures, cascun any pagadors lo primer de abril y octubre migerament; e tots aquells cent vint sòlidos censals que los honorables En Miquel Hierònim Bertran, àlias Chapitella, e muller de aquell, cascun any a honze de giner en una[c] paga me fan y respondre són tenguts, los quals se poden quitar per preu de huytanta lliures de la dita moneda; e tots aquells trenta-set sòlidos, sis diners, censals que lo honorable En Nicolau Alamany, laurador, e Joana, sa muller, del loch del Puig, cascun any a honze de mars en una paga me fan y responen, los quals se poden quitar per preu de vint-y-cinch lliures de la dita moneda; e totes aquelles cent

[a] *add.* || [b] Valentia... 1554 *al. man. mrg. f. 4v* || [c] *seq.* a *del.*

vint lliures de la dita moneda les quals yo tinch huy en la Taula de la dita Ciutat de València ; e tots los meus | libres, axí los del meu studi, com los que yo he compost.

E axí mateix li do e leix, al dit Pere Luys Beuter, per los dits aliments de aquell e per descàrrech de ma conciència, com axí hi sia obligat, tots los béns mobles e semovents, ahines, hostilles de casa, robes de lli, de llana, seda, matalafs, or, argent, diners comptants, e finalment tots e qualsevol béns e robes de qualsevol generació y spècie sien e·s puguen nomenar, los quals yo tinch en la dita mia casa e ort en la qual de present stich y habite, dessús ya confrontada y limitada.

E lo qual dit legat de tots los dits béns, axí mobles sehents com semovents e diners comptants, li done e lexe, al dit Pere Luys Beuter, per los dits aliments de aquell e per lo descàrrech de ma conciència, com axí y sia molt obligat, per descàrrech de aquella, e com tal sia la mia [3r] voluntat.

E si cars serà, lo que no crech, que per algú o alguns li era fet, al dit Pere Luys Beuter, empaig, contrast o impediment algú, que per alguna subtilitat de dret o àlias per qualsevol altra guisa o rahó los dits béns o part de aquells li eren levats, e los dits legat e legats no sortien son effecte en tot o en part segons dessús és dit, en tal cars ara per lavors e lavors per ara revoque los dits legats y legat que no sortiran son effecte, e tots los dits béns en los dits e preinserts legat o legats scrits y nomenats que no sortiran son effecte done, leixe e legue al dit magnífich mosèn Johan Batiste Barzi, altre dels dits marmessors meus, si viu serà ; e, si viu no serà, al magnífich micer san[d] Johan de Aguirre, doctor en ciascun dret, de la dita ciutat de València habitador. |

E lo qual dit legat de tots los dits béns, axí mobles sehents com semovents e diners comptants, al dit Pere Luys Beuter, fill yl·legítim meu, faç per obs dels dits aliments de aquell, de vida de aquell tan solament ; e, aprés òbit e mort de aquell, vull e man que tots los dits béns per mi dessús a aquell dexats per obs de aliments, sens diminució alguna de legíttima falcídia, trebel·liànica ni altre qualsevol dret, sien, vinguen y tornen als fills llegítims e naturals de aquell, los quals dits fills legíttims e naturals de aquell ara per lavors e lavors per ara en dit cars hereus meus propris e universals y encara generals a mi faç e institueseh, a dispondre, ordenar y fer de aquells a totes ses pròpies, planes e líberes [4r] voluntats.

E si car[s] serà que lo dit Pere Luys Beuter m[o]rrà quant que quant sens fills legíttims e naturals, en tal cars vull e man que tots los dits béns sien presos per lo jurat últim dels ciutadans de la dita ciutat de València, y sien smerçats a censal en loch tut e segur a coneguda de aquell, e de la renda procehidora de aquells sien alimentats tants studiants pobres, fills e naturals del present regne de València, quants alimentar se'n poran, a coneguda de aquell e del venerable mossèn Lorenç Villela, prevere, criat meu, si viu serà. Vull, emperò, man e ordén que los parents meus studiants sien preferits e preferexquen a tots los altres. Item[e] etc.

Huius clausule sive item copia preinserta, manu alterius scripta, in hiis quatuor | cartis presenti comprehensa, a nota ultimi testamenti reverendi Petri Anthonii Beuter, 'sacrarum literarum professoris, per

---

[d] *sic pro* don || [e] Item ... signum *manu Petri Joan?*

Petrum Johan notarium quinto die octobris ·M·D·LIIII· recepti, et eo mortuo septimo decembris eiusdem anni publicati in publicam formam, iam redacti per me ipsum, Petrum Johan notarium, sumitur sive abs[tr]ahitur de premissis, fidem facientem, et hic meum solitum artis notarie apponentem signum.

RÉSUMÉ

Les doctrines théologiques de Pero-Luis Beuther, élève et successeur de Molina dans sa chaire de l'université d'Évora, nous sont bien connues maintenant. Leur influence dans le développement du molinisme est encore assez incertaine, car il n'a réussi à publier aucune de ses œuvres. Également inconnue restait la première partie de sa vie, jusqu'à son arrivée au Portugal en 1558. Dans ces pages on a réuni les données dispersées dans les MHSI et dans plusieurs séries d'ARSI, afin de préciser un peu plus les faits de sa vie depuis 1538 jusqu'en 1558.

Une fois établi son prénom, Pero-Luis, et son vrai nom de famille, Beuther, on peut penser à une origine germanique de ses ancêtres. Il était le fils illégittime de l'historien et exegète valencien Pere-Antoni Beuter — c'est ainsi que Pero-Luis écrivait son nom dans la première de ses signatures qui nous soit parvenue.

Né à Valence d'Espagne en 1538, il y fit ses premières études, et suivit le premier cours des arts (la logique) à l'université de sa ville en 1554-55. Dans ses écrits, il se souviendra du professeur d'humanités et de philosophie le plus en vue dans cette université, Pere-Joan Nunyes ou Núñez ; mais celui-ci ne fut pas son maître. Il interrompit ce cours pour entrer dans la Compagnie au collège de Valence en février 1555, et le commença de nouveau en 1556, encore novice. Mais une épidémie fit fermer les classes universitaire avant la fin du cours 1556-57.

Ses désirs d'aller aux missions et probablement les conseils de son recteur à Valence, le Père Diego Miró (premier recteur du collège de Coïmbre et ex-provincial de Portugal), l'emmenèrent au Portugal, après un an de séjour dans la Vielle-Castille, vers laquelle il partit en mars (?) 1557. Il enseigna la grammaire latine un mois au collège de Médina del Campo, où il exercea encore différents charges domestiques jusqu'en septembre (?) de cette année. Il put y connaître saint François Borgia, dont le frère, le cardinal Henri, avait été en étroits rapports avec Pere-Antoni Beuter, déjà cité.

Il partit pour Simancas au moment où l'épidémie se répandait dans la Castille. A Salamanque il tomba malade, mais peu après il fut envoyé au collège de Monterrey, en Galice, comme maître de grammaire. Il y était déjà en février 1558. Vers la fin du cours il se dirigea vers le Portugal, dans l'idée de partir pour les Indes (le Brésil ou l'Orient). Au mois d'août, Pero-Luis Beuther était à Coïmbre pour compléter ses études philosophiques. Il restera pour toujours dans le royaume de Portugal comme professeur de théologie. Son nom appartient à l'école portugaise du temps, très intéressée aux problèmes de la liberté et de la grâce.

LOS MÁRTIRES DE KOBOSHI NO URA

DIEGO PACHECO S.I. - Nagasaki

SUMMARIUM. — In pago nunc Hayama olim Iwaya dicto, prope Nagasaki, abhinc duobus annis inventa est capsa quaedam, in qua ossa quorundam martyrum continebantur. Aderat etiam inscriptio martyrum nomina necisque causam referens. Haec simul ac aliae binae inscriptiones ansam praebuerunt investigandi in oppressionem christifidelium regionis Uchime dictae, atque in strenuos eorundem labores ad fidem servandam et propagandam, etiam saeviente persecutione.

Las relaciones de los martirios en la antigua iglesia japonesa, suelen terminar con una nota de desconsuelo: los cuerpos de los mártires fueron reducidos a cenizas y éstas arrojadas al mar.

Al principio no fue así: los cuerpos de las víctimas fueron entregados a sus familiares, o bien dejados para escarmiento en el lugar de la ejecución. En esas ocasiones los cristianos, arriesgando sus vidas, rescataron no pocas de esas reliquias. Antes de la persecución general de 1614, las reliquias de los mártires se conservaron en las iglesias de los colegios de Arima o Nagasaki. Al tiempo de la expulsión de 1614, la mayor parte fueron trasladadas a Macao, donde ya estaban los cuerpos de san Pablo Miki, san Juan de Gotoo y san Diego Kisai. En el incendio que destruyó, el 26 de enero de 1835, la iglesia de la Compañía de Macao, esas reliquias desaparecieron o quedaron confundidas [1].

Todavía, ya bien avanzada la persecución, no fueron pocas las ocasiones en que los cristianos recogieron del mar los restos de los mártires y los guardaban con gran veneración [2]. Esto llevó a los perseguidores a intentar la destrucción total con una obsesión que hoy día sorprende: los restos, quemados hasta quedar reducidos a ceniza, eran encerrados en sacos de paja y llevados a alta mar, donde eran esparcidos en una gran extensión. Los que realizaban este trabajo iban desnudos para evitar escondiesen la menor partícula.

La devoción de los cristianos vencía a veces a los perseguidores. Unas veces sobornando a los guardias, otras aprovechando un descuido de éstos, consiguieron tomar algunas reliquias, que fueron enviadas a Manila o Macao, o bien quedaron ocultas en Nagasaki [3].

---

[1] Manuel TEIXEIRA, *Macau e a sua Diocese*, III (Macau 1956-61) 332-333. De las reliquias de los tres santos jesuitas se salvaron tres huesos de la pierna, que en 1630 el P. Pedro Morejón había enviado a Manila. Estas reliquias, con el documento del P. Morejón que atestigua su autenticidad, se encuentran actualmente en la residencia de la Compañía de Jesús de Nagasaki.

[2] Un ejemplo claro es lo acaecido con ocasión del martirio de los beatos Hernando de San José, Pedro de la Asunción, Juan B. Machado y Alonso Navarrete. Este martirio es uno de los más detallados en las crónicas de las cuatro órdenes religiosas que trabajaban en Japón.

[3] Fray Diego de ADUARTE O.P., *Historia de la provincia del Santo Rosario de la orden de predicadores en Filipinas, Japón y China*, II (Madrid 1964) 241, al narrar el martirio

Lo mismo sucedió con los restos de algunos misioneros que fallecieron por enfermedad y fueron enterrados secretamente por los cristianos [4].

Hasta ahora todas esas tumbas y reliquias de mártires han permanecido ocultas. Es más, con la transformación que en los últimos años van sufriendo las colinas de Nagasaki, niveladas para facilitar la expansión de la ciudad, es fácil que lo poco que haya quedado oculto, sea destruido.

Por eso tiene especial interés el reciente descubrimiento de la tumba de unos mártires en las afueras de Nagasaki. En estas páginas vamos a estudiar esa tumba, no sólo por lo que es en sí, sino por la luz que arroja sobre la vida de la cristiandad de Nagasaki en lo más recio de la persecución.

1. *El hallazgo.*

Fue algo puramente casual y se realizó en dos etapas. El lugar es una casa de labradores, a unos doscientos metros del camino que va de Nagasaki a Tokitsu, en el lugar conocido hoy como Hayama machi, n. 137 (antes era Iwaya machi) muy cerca de la entrada a la población de Nameshi.

La casa ha pertenecido durante muchas generaciones a la familia Etoo, y hasta hace no muchos años era la única casa en ese lugar. Está situada en el centro de un pequeño semicírculo de colinas cubiertas de bambú. Parece que la familia, durante la época de los Tokugawa, tuvo cierta superintendencia ('shoya') sobre estos alrededores.

Hace unos sesenta años, al cortar la ladera de una de estas colinas de arcilla roja, justo junto a la parte de la casa conocida como 'Inkyo beya' (habitación de retiro), apareció un cajón de madera con esquineras de metal. En la parte superior tenía una chapa de bronce con una inscripción en lengua extranjera y en su interior había restos humanos.

Sobrecogidos por el descubrimiento, los dueños de la casa consultaron con algunos vecinos, que no pudieron aclarar nada ; considerando que aquellos restos serían de sus antepasados, los volvieron

---

de los beatos Pedro Vázquez, Miguel Carvalho, etc., dice que arrojaron al mar los restos de los mártires, « con todo, por la buena diligencia del P. Domingo Castellet, goza hoy aquella cristiandad de algunas reliquias de sus santos cuerpos, aunque en menudos pedazos y medio quemados, y de una columna entera y dos pedazos de otras dos. Y los tienen en mucha reverencia, con cierta confianza que han de ser estos gloriosos santos sus patronos en el cielo, y que han de alcanzar de Dios alguna bonanza para aquella pobre iglesia».

[4] Por ejemplo, el P. Juan Bautista Baeza S.I. Cf. Diego PACHECO S.I., *Mártires en Nagasaki* (Bilbao 1961) 115. — En el « Diario de la factoría de Deshima», *Dejima Rankan Nikki*, trad. de Naojiro Murakami, II (Tokyo 1938) 220, en la entrada del 25 de julio de 1644 se habla del descubrimiento de la tumba de un misionero bajo el suelo de una casa de Nagasaki. Interrogado el antiguo propietario, dijo que se trataba de un padre que se hospedó y murió allí hacía 18 años, es decir en 1626. El único padre que murió en Nagasaki en esa época fue el P. Baeza. El dueño de la casa que había dado alojamiento al misionero fue condenado a muerte con ocasión de este descubrimiento.

a enterrar detrás de la casa, y consagraron el sitio como templo shintoísta de la familia, con el nombre de ' Egashira Jinja ' [5].

Hasta aquí la relación del único superviviente que fue testigo de los hechos, Etoo Mito, una anciana de setenta años. Los actuales propietarios de la casa oyeron la historia de labios de sus padres, pero poco a poco vinieron a olvidarlo todo.

Hace dos años, al realizar unas obras para ampliar la casa, descubrieron por segunda vez el cajón misterioso. La madera estaba completamente deshecha, y la quemaron. Pusieron los restos humanos en una vasija de cerámica, y colocaron ésta en el cementerio de la familia ; sólo guardaron la lámina de bronce, que había sido perforada por un golpe de pico.

Uno de los miembros de la familia, Etoo Hisatoshi, profesor en el colegio de sordomudos de la ciudad de Omura, entregó la lámina a un compañero, el profesor Katoo Tokuroo, pidiéndole la estudiase. El profesor Katoo, que ya había hecho otros estudios de historia cristiana en la región de Omura, comenzó la investigación, y, siguiendo las indicaciones de la lámina de bronce, localizó el lugar de origen de aquellos restos humanos : la pequeña aldea de Koboshi.

Este año de 1966, en un viaje de estudio de la historia cristiana de esa región, llegué a las cercanías de Koboshi y oí la historia de la lámina. Me puse en contacto con el profesor Katoo y desde entonces hemos continuado juntos la investigación.

2. *La lámina de bronce.*

Es rectangular ; tiene 204 mm. de alto por 124 mm. de ancho y 1 mm. de espesor. La inscripción está formada por ocho líneas, y la altura de las letras es aproximadamente de 9 mm. En los cuatro ángulos se aprecian los orificios, muy pequeños, de los clavos. Por el tamaño y la forma redondeada parece ser que se usaron clavos de origen extranjero, pues los clavos japoneses de esa época eran grandes y cuadrados. A no ser que usasen, en lugar de clavos, pequeñas astillas de bambú.

Damos a continuación el texto tal como aparece en la lámina.

EN ESTE CAXÕ ESTÃ LOS CVERPOS DE
LOS BB. M. XIGOROZAYEMÕ THOME DE 72.
ANOS Y SV HIJO YOSVQE DOMINGO DE 37.
ANOS A QV*I*ENES CORTARÕ LAS CABECAS
PORQ*VE* NÕ QVISIERÕ RENEGAR EN EL PVEBLO
DE COBOXINOVRA DEL REYNO DE VOMVRA
A 17 DE IVL*I*O DE 1624. N. 12
ES DE LA ORDẼ DE S^{to} DOM*I*NGO DE IAPÕ

---

[5] Los caracteres que forman el nombre ' Egashira ', pueden leerse también ' Etoo ', el nombre de la familia.

3. *Los mártires.*

Con el dato de la lámina, tratamos de identificar a los dos mártires de Koboshinoura. Las relaciones y listas impresas no dan sus nombres en el año 1624; pero en 1625 encontramos en Pagès y en Anesaki el siguiente dato[6]: en Kabashimaura, 26 de junio, decapitados: Tomás Sisto, su padre Domingo, Tomas Hachizo. Pagès transcribe Fatchizò y añade además la indicación de que Tomás Sisto era alcalde de Nanochi[7].

El parecido de los nombres, la relación padre-hijo, y también el lugar de nombre semejante, nos llevaron a buscar la clave en la carta anua de 1625. Si Pagès en su por otra parte bien documentada Historia se basó en el original de esa anua, hemos de confesar que la leyó un poco de prisa, y desorientó a los historiadores que posteriormente se han basado en él.

La carta anua, que citamos aquí en su texto original, nos da claramente y sin confusiones la historia de los mártires, y ofrece además la clave para localizar a casi todos los personajes que intervienen en esa historia.

Esa anua fue escrita en Macao por el Padre João Rodriguez Giram, y está firmada el 25 de marzo de 1626. Está escrita por tanto a base de las relaciones llegadas a Macao en los últimos meses de 1625.

Los datos que nos interesan se hallan en el capítulo dedicado al territorio de Omura[8]:

« Como forão perseguidos os christãos de alguns lugares das terras de Omura, e mortos tres por nossa santa fee.

... Com isto ficarão livres aquelles christãos [los de Shishigawa] da tormenta que receavão, mas não os de outra parte do mesmo Estado a onde menos se temia. A occasião foy a muita publicidade em exercitar seus ministerios de que usou em tal tempo hum novo ministro do Evangelho. Avisados pois della os ditos governadores por alguns malsins que pera isso tem espalhados por aquelle Estado, e ainda dos que o agasalharão em suas casas e costumavão agasalhar a semelhantes ministros, partiose pera lá o governador principal acima dito; chegado que foy, mandou logo amarrar a dous christãos, pay e filho, chamados Thomé e Domingos, moradores em Comboxinoura, lugar do dito Estado. Examinados se forão caseiros dos sacerdotes, simplesmente o negarão. Mas como era cousa patente e sabida de muitos, os mandou degolar; ouvirão a sentença, e com muito animo e alegria, por ser por tão boa causa, derão as vidas em Julho de 1625, animando a os mais christãos do lugar à perseverança

[6] Léon Pagès, *Histoire de la religion chrétienne au Japon*, I (Paris 1869) 604; Masaharu Anesaki, *A Concordance to the History of Kirishitan Missions* (Tokyo 1930) 53.

[7] Alcalde o ' shoya '. No parece que la familia de Sixto sea la misma en cuya casa se ha encontrado la tumba. Aunque muy cercana a Nameshi, la casa de Etoo forma parte de otro distrito. Un pequeño afluente (sin nombre) del río Nameshi, que corre por detrás de la casa, marca la divisoria.

[8] « Annua de Japam... de 1625 », por el P. João Rodriguez Giram, Macao 25 de marzo de 1626. ARSI, *Jap. Sin. 61*, 1r-63v (vid. 17v-21r).

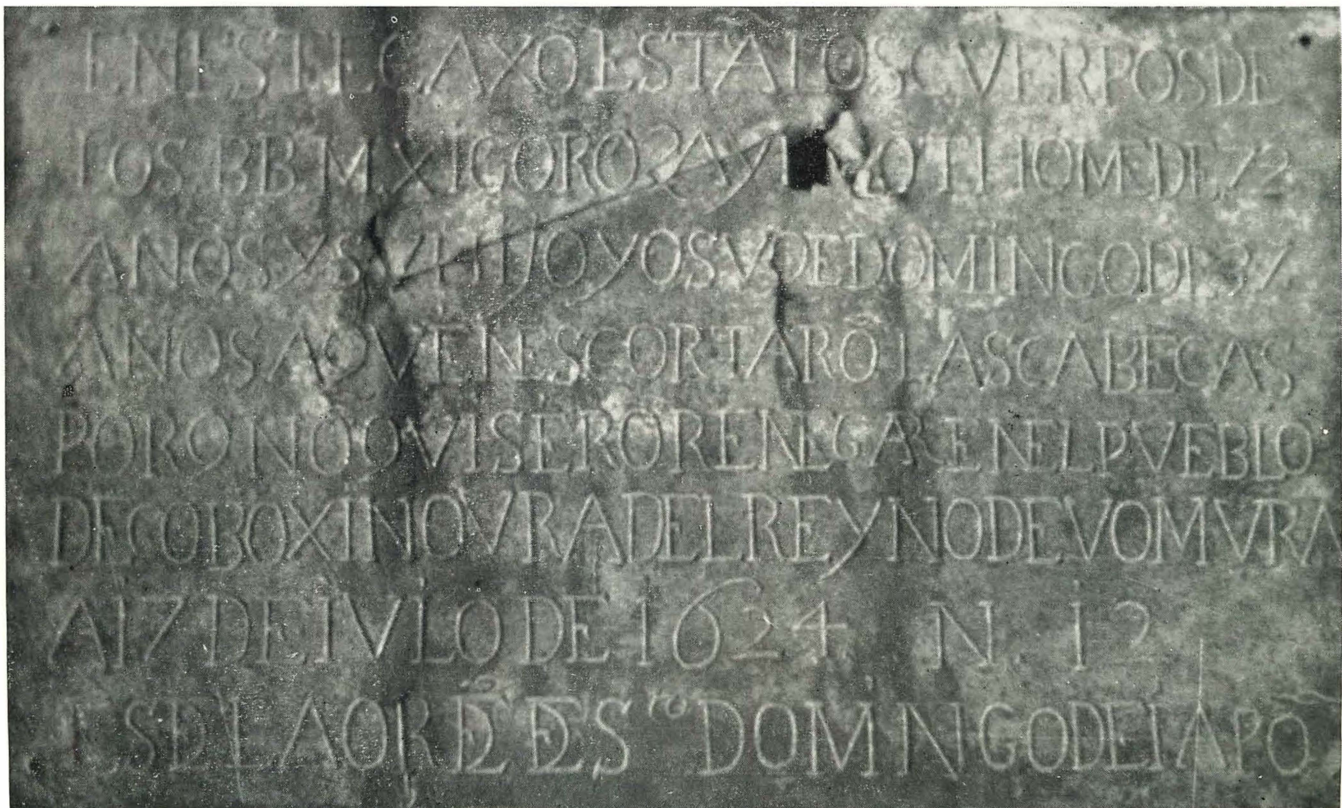


Lámina de bronce descubierta en Nagasaki junto con la caja que contenía las reliquias de los mártires de Koboshi no Ura.

na fê, e a dar tambem, sendo necessario, por ella as vidas, assi como elles as davão [9].»

Hasta aquí la historia de Tomás y su hijo Domingo, que coincide con la de la tablilla, excepto en el año ; mientras que la carta anua señala : julio de 1625, la lámina da : 17 de julio de 1624. La lámina añade además los nombres japoneses.

Es difícil precisar exactamente cuál de las dos fechas es la cierta. La lámina fue grabada años más tarde, y por tanto pudo introducirse un error ; mas, por otra parte, nada tiene de extraño que las noticias llegasen con retraso al padre Rodriguez Giram, y que éste las incorporase a las del año 1625.

La carta anua continúa con la relación de otro martirio ; aunque ya no figure en la lámina que estudiamos, vamos a copiar también ese texto, pues ayuda a reconstruir toda la historia de los mártires de Koboshi :

« Vevia em outra povoação vezinha outro christão por nome Fachizo Thomé : foy tambem preso pella mesma causa. Como era pessoa conhecida, dezejando de o salvar persuadiram-no muito que deixasse de ser christão. Resistió por algum tempo ; mas, levado do dezejo da vida corporal, perdeo a espiritual da alma, obedecendo as mas persuaçõis e perverso mandado, e foy solto. Não cessou com isto a perseguição, mas indo lavrando com muita furia, e sendo muito meudos e exactos os exames que fazião sobre a materia, foy Thomé convencido que agasalhara sacerdotes, o que no principio negara. Pello que o tornarão outra vez a amarrar, e amarrado o degolarão. Vendose Thomé diante dos que presediam a justiça que querião fazer delle, arependido da fraqueza passada disse que lhe pezava muito della e do peccado que nisso cometera, que elle era christão, e como tal se desdizia do que tinha dito e tornava ao caminho da salvação, que só avia na ley de Deos, pella qual morria de muito boa vontade. O que dito lhe cortarão a cabeça, que elle offereçeo a o golpe da catana com muito esforço e alegria, e tambem edificação dos christãos que se acharam a sua morte.

Pola mesma causa, matarão tambem a outro christão, mas como não se sabe que se arrependesse de ter retroçedido na fê, como o acima dito, não no apontamos aqui pera mais que pera se saber o grande rigor com que aquelles governadores procedem contra quem agasalha a os sacerdotes e ministros do Evangelho ; o qual foy tão grande que, asombrados com elle e com as mortes dos quatro acima ditos, os christãos de quatro ou cinco povoações daquella paragem se ouverão mal no exterior, e faltarão na confissão de nossa santa fê, dizendo com medo de

[9] Los gobernadores o ' karoo ' de Omura eran varios. El principal era Omura Hikoemon ; de él escribía desde la cárcel de Suzuta el beato Carlo Spinola : « Ficoyemon dono, que pouco ha veyo de Yendo, e tem o governo deste Estado po lo menino que ficou de Minbu dono». *Jap-Sin. 36*, 214r ; 30 de marzo de 1622. Mimbudono era Omura Sumiyori Bartolomé, nieto de Don Bartolomé Omura Sumitada. Murió en 1619 dejando por sucesor a su hijo aún muy pequeño. Omura Hikoemon llevaba la administración del Estado y no parece estuviese libre para a ir a investigar casos pequeños. La frase « el gobernador principal», parece referirse a uno de los que estaban bajo él. Éstos eran Tomonaga Shichiroemon, Omura Hikojuroo, Ichinose Kiyemon, Asada Samon, Tominaga Jiroemon, etc.

perderem as fazendas e vidas que se fazião gentios. Com isto ficarão as cousas dos christãos da dita paragem tão revoltas e perturbadas, que não se pode tirar mais enformação das mortes acima referidas que a que temos dito.»

El misionero que envió la información, concluye resumiendo sus impresiones en un párrafo que tiene su importancia para la identificación del misionero que visitó la región:

« Tudo isto procedeo do pouco tento e resguardo em tal tempo do dito ministro, pouco experimentado na terra, ficando por isso aquelles christãos no estado que temos dito, e as portas tão fechadas que não he por agora possivel serem visitados dos nossos. Todavia pera que não perdão a esperança e se fação de todo gentios, os mandarão visitar e animar por hum bom christão. Agradecerão-no muito; disserão e pedirão que querião em tudo correr com a Companhia, pois ella lhes deu o leite da fee e ley evangelica, sostentando-os com elle desde seu nacimento em Christo por tantos annos.»

Hasta aquí no han aparecido para nada ni el nombre de Sixto ni la aldea de Nanochi que encontramos en las fuentes impresas. Un párrafo al final de este capítulo de la carta anua es el que dio lugar a la confusión, y ahora nos da la clave para solucionar uno de los enigmas de la tumba de los mártires: el lugar donde los restos fueron sepultados:

« Chegou tambem a perseguição a hum lugar chamado Namexi, vezinho do acima dito [Nagayo]. Chamou no mesmo tempo hum dos governadores a hum que nelle he cabeça [10], por nome Xisto, muito bom christão, por se dizer que de ordinario estavão religiosos no dito lugar (como em effeito estavão hum, dous e as vezes tres, dos que vierão ha dous annos de Manilha). Chamado pois Xisto a Omura, parecendo-lhe que morreria pella dita causa, deixando ordenadas suas cousas, foy com proposito e aparelho de morrer como bom e fiel christão. Ajudou-o lá Nosso Senhor milagrosamente pola boa obra que fezera em consentir e agasalhar por tanto tempo religiosos na sua povoação. Porque, posto que o reprehenderão asperamente por isso, não chegarão a mais que a avisa-lo que, se ao adiante fossem mais religiosos a dita povoação, a elle e a os mais della avião de matar. Mas o bom christão, dando-lhe pouco do aviso e ameaças da morte por tão santa causa, chamou logo hum padre nosso que fosse a ella, visitasse e sacramentasse os christãos.»

Comparando los párrafos citados de la carta con la inscripción de la lámina de bronce, tenemos los datos fundamentales para establecer la identidad de los mártires de Koboshi no ura.

En primer lugar están Shigorozaemon Thomé y su hijo Domingo, martirizados en Koboshi el 17 de julio de 1624 (o 1625). La causa fue por haber dado hospedaje a un misionero. Por la misma causa « en una aldea vecina» (la más cercana es Kamedake) Tomás Ha-

---

[10] ' Shoya '.

chizoo fue también decapitado. Éste al principio apostató, pero luego revocó la apostasía. Finalmente en otra aldea hay otro cristiano muerto, pero como de ése no se sabe si revocó la apostasía, no se nos da el nombre. La causa es la misma : haber hospedado a los misioneros.

El alcalde de Nameshi, Sixto, fue denunciado por la misma causa, pero fue perdonado. Pagès en su Historia lo identifica con uno de los mártires anteriores, pero eso es un error.

4. *Koboshinoura.*

Antes de seguir adelante, digamos unas palabras sobre la aldea de los mártires. Koboshi es una pequeña aldea en la pintoresca costa de Uchime, o sea la costa occidental de la bahía de Omura. Actualmente forma parte de la aldea de Saihi y está en un distrito donde, a juzgar por los numerosos recuerdos cristianos que se encuentran, debió existir una floreciente cristiandad.

Su nombre es poco conocido ; probablemente es ésta la única vez que aparece en las relaciones de los misioneros ; de ahí que Pagès y otros lo confundiesen con Kabashima, la isla al extremo de la península de Nomo, evangelizada desde los tiempos del padre Cosme de Torres.

La actual aldea de Saihi tiene su centro en Kameoka y está integrada por una serie de núcleos pequeños de población : Nakayama, Kamedake, Shimodake, Shirosaki, Koboshi ...

En Nakayama están las ruinas de un antiguo templo budista (Shingonshu), destruido por Omura Sumitada en su fervor de converso. Kamedake era un puerto importante para la navegación en la bahía de Omura. En Shimodake se conserva el recuerdo cristiano en sitios como ' Doo no yama ' (el monte del templo), etc. En Shirosaki, además de las tumbas de la familia Asayama, algunos de cuyos miembros fueron cristianos, está el templo budista (Nichiren) ' Myokyo-ji ', fundado en 1623. Es el único templo de la región; el edificio primitivo fue destruido por un incendio en 1802 ; reedificado entonces, han vuelto a derribarlo ahora para construirlo en cemento. A este templo debieron dar su nombre los cristianos de la región cuando, con ocasión de los sucesos que narramos, apostataron exteriormente.

Koboshi está en el fondo de una tranquila bahía. El paisaje es de una belleza sorprendente. Desde Omura hay un servicio de pequeños barcos ; en cambio, no hay línea de autobuses, por lo que la región se mantiene relativamente desconocida. La entrada de la bahía está protegida por un islote, Takashima. Al investigar el martirio de 1624, hemos encontrado que esta isla tiene también su leyenda de martirios. Hay allí una sola casa, la de la familia Mori, que reside en la isla por lo menos desde hace seis generaciones.

La tradición oral de esta familia habla de un grupo de cristianos — hombres y mujeres — que fueron ejecutados en esta isla.

Una punta rocosa guarda en su nombre el recuerdo de aquel sacrificio : ‘ Shibito-bana ’ (Cabo de los muertos). En el montecillo de la isla, una hornacina de piedra dedicada a Hachiman conmemora al más ilustre de aquel grupo. La hornacina es relativamente reciente, pero fue motivada por la misma leyenda.

Con su nombre esta isla ha arrojado también una sombra de duda sobre el lugar del martirio de los beatos Hernando de San José y Alfonso Navarrete. En la bahía de Omura hay dos islas que se llaman Takashima ; los ideogramas de sus nombres difieren : la cercana a Koboshi es Takashima (= ’ Isla Alta ’). La cercana a Tokitsu es Takashima (= ’ Isla del Halcón ’). Esta última es la que se considera generalmente como el lugar del martirio de 1617.

La leyenda de la isla de Koboshi ¿ se refiere a ese martirio ? ¿ se refiere al de 1624 o a otro que ignoramos ? Éste es uno de tantos enigmas de la historia de la iglesia japonesa que probablemente quedará sin responder.

El martirio de Tomás y de su hijo Domingo ¿ tuvo lugar en la aldea de Koboshi o en la cercana isla ? El llevar a los mártires a un lugar apartado se usó bastante, y son varias las islas relacionadas con martirios : Takaboko en la bahía de Nagasaki, Nakaenoshima frente a Ikitsuki, etc. Con su leyenda y su ambiente de misterio, la pequeña isla de Takashima invita a colocar allí el glorioso fin de los mártires de Koboshi ; mas una lectura reposada de la carta de 1625 parece indicar que el martirio tuvo lugar en la aldea. En primer lugar, se trataba de dar un escarmiento, de asustar a la población ; en segundo lugar, la relación, al incluir la exhortación de los mártires a los habitantes, parece indicar que éstos asistían al martirio ; y, finalmente, la isla de Takashima queda lo mismo frente a Koboshi que frente a Kamedake. Al nombrar expresamente a Koboshi, tanto la carta anua como la lámina de bronce parecen indicar la aldea misma. Allí, en la playa o junto al camino de entrada, debió de correr la sangre de los generosos hospedadores de los misioneros.

5. *Los misioneros.*

En toda esta historia hay un detalle curioso, muy típico de esta época de apostolado bajo la persecución : a lo largo de la narración se siente la presencia de los misioneros, se palpan los efectos de su actividad, pero no logramos localizar a ninguno. Nuestra posición tiene sus puntos de semejanza con la de los perseguidores, que notaban en el renacer de la vida religiosa de los habitantes, el paso de un misionero, pero no conseguían sorprenderlo.

En esta historia figuran dos jesuitas y tres dominicos, a los que hay que añadir otro dominico, el autor de la inscripción, si es distinto de los tres anteriores.

Los jesuitas son : el que tenía cuidado de la cristiandad de Uchime, a la que durante la persecución visita y anima por medio

de cristianos bien preparados ; y el llamado a Nameshi para que administre allí los sacramentos. Como en esta época quedaban aún muchos jesuitas trabajando en Nagasaki y Arima, es difícil precisar de quiénes se trata.

Más fácil resulta identificar a los misioneros dominicos. Ya hemos visto cómo al comienzo de la relación se dice en la carta anua : « la ocasión fue la mucha publicidad en ejercitar sus ministerios que usó en tal tiempo un nuevo ministro del Evangelio». Más adelante el escritor vuelve a insistir : « todo esto procedió del poco tiento y resguardo en tal tiempo del dicho ministro, poco experimentado en la tierra». Finalmente, al hablar de Nameshi y de los misioneros allí refugiados, dice : « como en efecto estaban uno, dos y a veces tres de los que vinieron hace dos años de Manila».

Dos años antes, es decir en 1623, habían llegado de Manila los dominicos Domingo de Erquicia, Lucas del Espíritu Santo y Luis Exarch Beltrán. Todos ellos morirían mártires años adelante. Estos tres, con el entonces superior, Domingo Castellet, eran los únicos dominicos residentes en Japón.

La lámina descubierta en las cercanías de Nameshi, con la inscripción : « es de la orden de santo Domingo de Japón», nos da la clave para identificar a esos misioneros ocultos en Nameshi, que recorren las aldeas de Uchime.

Uno de los tres jóvenes misioneros mencionados fue el que visitó la aldea de Koboshi. Ignoramos cómo pudo conseguir las reliquias de los mártires ; pero el hecho de que las obtuviera indica que después del martirio hubo aún algunos contactos.

A lo largo de la relación se deja sentir la sombra de la antigua cristiandad japonesa : la rivalidad entre los miembros de las diversas órdenes ; esa rivalidad que tres años antes había puesto una nota trágicamente humana en el ambiente, por otra parte heroico, de la cárcel de Suzuta.

Desde la cárcel el beato Carlo Spinola escribió con frecuencia sobre esa rivalidad, una de cuyas fuentes era, segun él, la costumbre de los misioneros dominicos de ir introduciendo sus cofradías en las cristiandades fundadas y evangelizadas por los jesuitas. ¿ No sería mejor asignar a cada uno su distrito ? [11].

El padre Mateus de Couros, en una de las muchas cartas que tiene sobre este tema, insiste en un aspecto del apostolado de los dominicos en esta época, que, sin vincularse a un distrito, iban

[11] He aquí una cita de una de las cartas de Spinola. Se trata de una carta confidencial escrita desde la cárcel de Suzuta al General de la Compañía de Jesus. Aunque sea sólo el juicio de un particular, por las circunstancias en que fue escrita tiene gran valor para conocer el ambiente en que se desarrollaban los hechos. « Procurano [los religiosos dominicos] per ogni via d'introdurre le sue confraternità nelle christianità fatte con nostri sudori, et con questo si vanno li giaponesi apartando da noi... Per evitare questi inconvenienti so di certo che nel Mexico e nelle Philippine ogni religione ha sue provintie distinte, nelle quali non possono entrare gl'altri, né pubblicare le sue confraternità...». *Jap-Sin. 36*, 206r ; carta de Omura, 26 febrero 1621. Sobre el mismo tema, *Jap-Sin. 36*, 214v ; carta cit. en las notas 9 y 12.

fundando sus cofradías por las distintas cristiandades. Por otra parte, las relaciones de los dominicos están llenas de quejas sobre la hostilidad que los misioneros jesuitas manifiestan a los miembros de sus cofradías [12].

El asignar a cada uno su distrito era una solución teóricamente buena, mas en la práctica, bajo la dura persecución, imposible, especialmente para los recién llegados, que no podían subsistir si no era fundándose en las cristiandades antiguas. Como anotaba en 1625 el realista padre Benito Fernández, la « provincia », lo mismo que las « parroquias », no tenían existencia más que en el papel: « son quimeras ; aquí no hay sino trabajos ; ninguno sabe de sí ni de los amigos » [13].

En la época que estudiamos, los dominicos tenían sus refugios principalmente en las casas de labradores de la región noroeste de Nagasaki : Fuchi, donde en 1623 prenden al padre Pedro Vázquez, en casa de Koichi Jacobe ; Mizunoura, donde más tarde prendieron al padre Tomás de San Jacinto ; Nameshi. Era una región relativamente despoblada, con montes cubiertos de bosque, con fácil acceso tanto a la bahía de Nagasaki como a la de Omura.

6. *El arca de las reliquias.*

Los primeros datos que se nos ofrecieron — la inscripción de la lámina y la relación de la familia Etoo — presentaban más problemas que soluciones. Un detalle de la lámina, « N. 12 », sugería la hipótesis de que los misioneros dominicos habían ocultado por lo menos doce cajas con reliquias de mártires. Puesto que no disponíamos de ningún otro dato, decidimos examinar el sitio del descubrimiento. Miembros de las Fuerzas de Defensa, armados con detectores de minas, nos ayudaron a buscar en los alrededores de la casa de Etoo. El resultado fue negativo. El monte cubierto de bambú sigue guardando su secreto, si es que lo tiene. Pero entonces el profesor Kataoka Yakichi llamó mi atención sobre una página del diario de la factoría de Deshima. Se trata del diario escrito por Pieter A. Overwatter, en la entrada correspondiente al día 19 de septiembre de 1645. En la noche del 17 al 18 un tifón había

---

[12] Que la cofradía del Rosario se había introducido en todas las cristiandades de la isla de Kyushu, lo atestigua el P. Jacinto Orfanel O. P. en el capítulo 35 de su *Historia eclesiástica de los sucessos de la christiandad de Japón* (Madrid 1633). De la oposición encontrada y de las quejas de los misioneros dominicos, se hace eco el P. Spinola en carta desde Suzuta : « Tambem sentirão muito o não quererem algunos nossos padres ouvir de confissão a os de seus cumis [cofradías], e posto que o padre provincial, a quem escrivi sobre isso, respondeu que não tinha dado tal ordem, pareçe que alguma falta ouve nisso, porque de varias partes se queixarão, e os mesmos frades me dixerão que tais padres ouvem, e tais não querem ouvir, e apontão em alguns padres japões ... ». *Jap-Sin. 36*, 214v. La comprensión y la prudencia no fueron notas características de ninguno de los dos bandos en esta polémica. Las palabras de Couros, en *Jap-Sin. 37*, 190r-191r.

[13] *Jap-Sin. 35*, 171r-217r ; 4 de noviembre 1625.

azotado Nagasaki, causando daños en la ciudad y en la isla de Deshima. Entre otras cosas relacionadas con el tifón, anota[14]:

« Poco después el mismo intérprete vino de nuevo y me dijo lo siguiente : despues de este tifón, en la costa del territorio de Omura, habían sido descubiertas cinco cajas cuadradas. Su forma era como las que envían a esta tierra con raso de Holanda, pero de la mitad de tamaño. En las cajas, forradas interiormente con plomo, había restos mortales de padres de la Iglesia de Roma. Encima de la caja, en español, está grabado el nombre en una lámina de cobre. No se acuerda de todo, pero en una caja está escrito : " Reino de Omura ... Pedro ... Ord. Dom. 11 de julio de 1621 ". Aquí no se pueden preguntar los detalles ni hacer investigaciones, pero en las cinco cajas estaba escrito : nº 1, 3, 5, 7, 11. Así que por lo menos había once cajas. Junto a las cajas había una campana. Estas cajas con los restos humanos fueron quemadas por orden del bugyo [gobernador[15]] en el sitio de las ejecuciones ; mas las tablillas de cobre con las inscripciones están guardadas.»

La descripción de Overwatter viene a confirmar lo que habíamos supuesto : que había por lo menos 12 cajas con reliquias. La descripción de las láminas coincide con la descubierta en Nameshi.

A primeros de agosto pudimos ver, por fin, la vasija que contenía las reliquias de los mártires de Koboshi y que había sido colocada en la sepultura de la familia Etoo[16]. Sólo quedaban unos trozos de hueso del brazo, lo que hace suponer que los misioneros dominicos sólo pudieron rescatar parte de las reliquias. Pero en la misma vasija se encontraban numerosos trozos de láminas de plomo y dos láminas de bronce con inscripciones.

La existencia del plomo venía a confirmar la descripción de Overwatter. Había casi dos kilogramos de plomo, y, si el plomo ahora descubierto pertenecía a una sola caja, era suficiente para forrar una caja de 250 mm. de arista.

Las dos nuevas láminas eran bastante mas pequeñas que la primera lámina, aunque hechas del mismo material y con el mismo tipo de letra. He aquí sus textos :

B. M*I*GVEL MAGOYEMÕ M 20 DE
IVLIO 1627 N 6

. . . .

BB XIGOROZAYEMÕ THOME Y YOSVQE
DOMINGO 17 DE IVL*I*O DE 1624 N
12

[14] El intérprete aludido en el texto que sigue, se llamaba Yoshihei, y era uno de los intérpretes que las autoridades de Nagasaki habían impuesto a los holandeses.

[15] Era entonces ' bugyo ' o gobernador de Nagasaki Baba Saburozaemon, que compartía el cargo con Yamazaki Gompachiroo. El lugar de las ejecuciones estaba en la colina de Nishizaka. — Traducimos todo este párrafo de *Dejima Rankan Nikki*, II, 414.

[16] Ultimamente han desaparecido las sepulturas antiguas de la familia Etoo para dar lugar a un pequeño mausoleo de cemento. Esto nos priva de una fuente de investigación sobre los antecedentes cristianos de esta familia. Las tumbas más antiguas eran grandes piedras colocadas horizontalmente, que es el estilo seguido frecuentemente en esta región por los cristianos ocultos. Las de época posterior eran ya de estilo budista.

La lámina 6 — en la que M significa ' mártir ' — tiene 57 mm. de alto por 186 mm. de ancho. La lámina 12 mide 52 mm. de alto por 180 mm. de ancho.

Estas dos láminas no tienen orificio de clavos. Por la huella encontrada en el plomo, se ve que iban en el interior de la caja y adheridas al plomo en el que habían sido incrustadas.

La lámina n.º 12 corresponde a la lámina grande del mismo número. La lámina n.º 6 pertenece a otra caja distinta. Probablemente había sido enterrada con la caja n.º 12, pero de ella sólo queda esa pequeña lámina.

Vemos, pues, que hasta ahora se han descubierto las cajas número 1, 3, 5, 6, 7, 11, 12. Los números impares, en la costa de la bahía de Omura[17] en 1645 ; los números pares, en la región de Nameshi.

Conservamos dos láminas de la caja n.º 12 y una de la caja n.º 6. Las láminas de las cajas descubiertas en 1645 se conservaron en la residencia del ' bugyo ' o gobernador de Nagasaki. Pero hasta ahora ha sido imposible localizarlas. Todos los objetos relacionados con el cristianismo que se conservaban en Nagasaki, pasaron a Tokyo al terminar la persecución, y se conservan en el Museo nacional de Ueno ; pero de las láminas no hay hasta ahora la menor noticia.

7. *Los mártires de Omura.*

La inscripción que parcialmente nos transmite Overwatter y la lámina n.º 6 nos hablan de otros mártires, distintos de los de Koboshi. ¿ Quiénes eran éstos ?

La lámina n.º 6 nos habla de Miguel Magoyemon, muerto el 20 de julio de 1627. El dato coincide perfectamente con la nota que sobre él trae Pagès, y con la lista de Anesaki[18] : « En Omura, decapitado, Miguel Magoyemon».

En cambio, el dato de Overwatter es un poco confuso. En primer lugar, hay que anotar que los holandeses de Deshima no vieron las inscripciones, ni pudieron hacer investigación alguna ; sólo tenían el dato suministrado por el intérprete.

Ahora bien, si ese dato era únicamente la frase : « de la orden de santo Domingo», eso no quiere decir que los restos contenidos en las cajas fuesen de « padres de la Iglesia de Roma» ; como consta por la lámina n.º 12, la frase se refiere no a los restos, sino a la caja que los contiene.

---

[17] La costa de la bahía de Omura es muy extensa ; pero la región con posibilidades de ser el lugar donde aparecieron las cajas puede limitarse a la parte de Uchime que desde Tokitsu sube por Shishigawa, Tone, etc. No sabemos cuál fue la ocasión del descubrimiento ; tal vez un corrimiento de tierras o la ruina de una casa con ocasión de la tormenta ; tal vez una delación; tal vez los que tenían aquel depósito comprometedor aprovecharon la confusión para deshacerse de él.

[18] PAGÈS, *Histoire*, I, 663, n. 3. ANESAKI, *Concordance*, 57.

Examinando, además, el nombre del mártir y la fecha, « Pedro ... 11 de julio de 1621», hallamos que el único misionero dominico llamado Pedro fue el padre Pedro Vázquez que murió en 1624. En cambio, en 1621 tenemos en Omura, 7 de octubre, el martirio de Pedro Arasuke, que murió decapitado junto con su familia por haber dado hospedaje a misioneros. Los restos de Pedro fueron rescatados y entregados al padre Collado O.P. ; nada tiene de improbable que a él perteneciesen las reliquias citadas, aunque el mes y el día difieran de la fecha indicada por Overwatter[19].

8. *El autor de las inscripciones.*

El autor del texto es indudablemente uno de los dominicos españoles que entonces residían en Japón, y probablemente el beato Domingo Castellet o el padre Domingo de Erquicia ; el primero fue superior de los dominicos de Japón hasta el año 1628 ; el segundo le sucedió hasta su martirio en 1633. Las tres láminas que poseemos nos dan las fechas : 1621, 1624, 1627. Las tres están grabadas al mismo tiempo ; por tanto hemos de poner su fecha posterior a julio de 1627. Esto limita las posibilidades de otros misioneros dominicos. El padre Lucas del Espíritu Santo, que murió en el mismo año que el padre Erquicia, también pudo ser el autor ; pero como su apostolado se había extendido a la parte norte del Japón, parece más probable que el autor fuese uno de los otros dos que trabajaron principalmente en la región de Nagasaki[20].

El grabado debió de estar a cargo de un artesano experimentado — en aquella época los había en Nagasaki, por ejemplo los que fabricaban las ' tsuba ' o guardas de espada — o bien alguno de los que de jóvenes habían aprendido en el seminario de Arima el arte de grabar en cobre.

Si, como parece, cada una de las doce cajas — si no eran más — tenía dos láminas, el grabar todas esas láminas, el fabricar las cajas, forrarlas con plomo, etc., exigía un trabajo que no hubiéramos podido suponer en una época tan avanzada de la persecución como es el año 1627. El descubrimiento de estas cajas con reliquias de mártires nos ayuda así a penetrar algo en la vida de aquella heroica cristiandad de Nagasaki.

Creo que debió de existir una lista de los sitios donde los misioneros dominicos escondieron las cajas de las reliquias. Esas cajas están hechas para que duren, y con vistas a una recuperación. El que las preparó tan a conciencia, aun en los menores detalles, no debió de olvidar el enviar a Manila un informe sobre ello.

Si ese informe existe, nos ayudaría a descubrir el paradero de las cajas que aún no han aparecido. Y, al mismo tiempo, nos

[19] PAGÈS, *Histoire*, I, 476, nota.

[20] Cf. la nota 3 de este artículo, que detalla la actividad del P. Castellet en este aspecto.

suministraría detalles preciosos sobre los hospedadores de los misioneros, aquellos valientes cristianos, comprometidos en dar alojamiento a los misioneros ocultos, aun a costa de la vida. Su historia está aún por escribir, y nunca se podrá escribir completa. Esta lámina de bronce dedicada a unos hospedadores de los misioneros y oculta en la casa de otros, es una bella página de esa historia[21].

RÉSUMÉ

About sixty years ago, a farmer of the village of Iwaya (now a part of Nagasaki city called Hayama-machi) while digging near his house unearthed a wooden box in which he found some human bones. A copper tablet, with some words in a foreign language, was attached to the box.

Thinking the bones belonged to some of his ancestors, he reburied the box behind his house and built there a small shinto shrine. Two years ago a son of the farmer, who had forgotten completely the story he had been told when he was a small boy, found the box again. The wood was rotten, so he burned it. He placed the bones in a tomb in the family cemetery, but he kept the copper tablet for further investigation. The following words were written in Spanish on the tablet: «In this box are the bodies of the blessed martyrs Shigorozaemon, 72, and his son Yosuke Domingo, 37, who were beheaded in the town of Koboshi no Ura, kingdom of Omura, because they refused to apostatize.»

Who were these two martyrs? Where is Koboshi no Ura? Who made the box and why was it buried in Iwaya? Is there any connection between the martyrs and the family which found the relics? These and others were the difficulties the inscription presented to us. Some of the problems were solved easily by our knowledge of other documents. We could only guess and give hypothetical answers to the rest. However, while trying to settle the riddle of the box, we found more than a case of martyrdom; we were given great insight into the history of the Church in Nagasaki. We found heroism and human weakness; joy and sadness. In short, a whole chapter of flesh-and-blood people appeared before our eyes.

Shigorozaemon Thome and his son Yosuke Domingo were Christians of a little village, Koboshi, on the west coast of Omura Bay. They were arrested and accused of hiding and helping a young Dominican missionary. Their punishment was death. They died in a heroic manner. Their deaths, however, did not satisfy the governors of Omura. After putting to death a number of other Christians, the authorities continued to harass the farmers and fishermen in that region. Although by intimidation, torture and fear the authorities succeeded in bringing about a general apostacy, we know that many Christians in good faith preserved the

---

[21] Las láminas de bronce y las reliquias se hallan depositadas actualmente en el Museo de los Mártires de Nagasaki. Hay proyecto de levantar estelas conmemorativas tanto en el lugar del martirio como en el sitio del descubrimiento. Quiero agradecer aquí todas las facilidades dadas por el profesor Etoo Hisatoshi, así como la colaboración recibida del R. P. Hubert Cieslik y del profesor Kataoka Yakichi. Como indico en el texto, la investigación fue realizada en colaboración con el profesor Katoo Tokuroo.

Faith in their hearts while outwardly pretending to reject the Faith. Thus the apostacy often was more apparent than real.

Three newly arrived Dominican missionaries were hiding at that time in the town of Nameshi, very close to the place where the relics were found. The names of the three were : Domingo Erquicia, Lucas del Spíritu Santo, and Luis Beltrán. Evidently the visit of one of these men to the town of Koboshi was the cause of all the trouble. Later they kept in contact with the Christians of Koboshi and from them received some relics of the martyrs. Naturally, the relics were kept near the place where the Dominicans were living.

We are given further insight into the situation of Uchime, where Koboshi is located, by a letter written by a Jesuit missionary who happened to be in charge of that area. In a letter to Macao in 1625 this Jesuit tells how he tried to comfort the persecuted Christians in his area. He also suggests various problems which unfortunately divided the different groups of missionaries working in the Japanese apostolate. These problems will be familiar to those who know something of the history of the Japanese Church at that time.

The box with the relics of the martyrs of Koboshi was not the only one hidden by the Dominican missionaries. The number 12 of the plate suggests, and the Diary of the Dutch Factory of Deshima confirms, that there were other boxes. As far back as 1645 five boxes were discovered near the seashore of Omura Bay. They were marked with the numbers : 1, 3, 5, 7, and 11. The description of these boxes is identical with the box discovered in Iwaya. All of the boxes were protected inside with lead and each one had an inscription in copper. The lead of the Iwaya box weighs approximately two kgs. Each box, moreover, had two copper tablets : a larger one nailed to the box and a smaller one attached to the lead inside the box.

The making of these twelve boxes during the fierce persecution necessarily implies a joint effort and the collaboration of many people. Lead and copper were quite expensive at that time. The expenses were evidently covered by a certain Captain Jeronimo de Macedo, a prisoner held in Omura. This prisoner provided twelve boxes of a similar nature for the Augustinian missionaries.

IV. - OPERUM IUDICIA

Lexikon für Theologie und Kirche, begründet von Dr. Michael BUCHBERGER. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage unter dem Protektorat von Erzbischof Dr. Michael BUCHBERGER, Regensburg, und Erzbischof Dr. Hermann SCHÄUFELE, Freiburg im Breisgau, herausgegeben von Josef Höfer, Rom, und Karl Rahner, München. Bd. X. *Teufel bis Zypern.* — *Register* : Grundregister, Fachregister, Autorenregister. — Freiburg (Herder) 1966-1967, 4.º, 15* p., 1448 cols. ; 582 p.

A medida que iban apareciendo los nueve primeros tomos de este renovado *LThK*, hemos dado cuenta de ellos en AHSI. Con el X termina el *Lexikon* propiamente tal, que se completa con el tomo de índices (*Register*), sin numeración correlativa. Cuando en 1957 apareció el primer volumen de esta refundición del *LThK*, no se podía pensar en la inminencia de un nuevo concilio ecuménico, que directamente había de renovar la pastoral de la Iglesia, e indirectamente también la teología doctrinal. Por eso la dirección del diccionario teológico de Herder pensó en ofrecer un suplemento al mismo, en dos volúmenes (que tal vez se conviertan en tres), sobre *Das zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare.* La primera parte apareció ya el año pasado (1966) « unter dem Protektorat von Joseph Kardinal Frings und Erzbischof Hermann Schäufele». Los dos editores de los once volúmenes del *LThK*, Höfer y Rahner, se ven coadyuvados por otros ocho (H. S. Brechter, B. Häring, H. Jedin, J. A. Jungmann, K. Mörsdorf, J. Ratzinger, K. H. Schmidthüs y J. Wagner), y por un jefe de redacción, Herbert Vorgrimler. En esta primera parte se da el texto latino, encarado con la versión oficial alemana, de las dos primeras constituciones y los dos primeros decretos conciliares, con sus respectivos comentarios. Cuando este suplemento esté ultimado, será tal vez el momento de examinar la renovación que el Vaticano II ha aportado a algunas actitudes doctrinales muy difundidas en la Compañía desde la época tridentina : relaciones con los cristianos no católicos, dialéctica eclesial entre el papa y el episcopado, apostolado misional, libertad religiosa, relaciones entre la Iglesia y el Estado, libertades políticas, sólo por citar algunos ejemplos.

En el tomo X del *LThK* hemos de señalar tres artículos de un modo particular, tanto por la amplitud de la exposición — siempre dentro de la brevedad característica de este diccionario — como por su valor intrínseco : el del padre Augusto Segovia, profesor de la Facultad teológica S. I. de Granada, sobre *Francisco de Toledo* (237-238) ; el del Dr. Klaus Reinhardt, de la universidad de Friburgo de Brisgovia, sobre *Gabriel Vázquez* (645-647) ; y el del Dr. Robert Scherer sobre *George Tyrrell* (426-427). K. Reinhardt, interesado especialmente por los teólogos jesuitas españoles de la segunda escolástica — al fin, como buen discípulo del prof. Stegmüller — ha redactado también los breves artículos sobre *Luis de Torres* (258) y *Cristóbal Vega* (650). Hay que subrayar además la nota del prof. Jedin sobre *Francisco Torres*, teólogo tridentino (258), en cuya bibliografía hubiéramos deseado ver citado el estudio del cardenal Giovanni Mercati recensionado en AHSI 22 (1953) 559-560. Véase también el artículo *Vetter, Konrad* (758-759) por el Dr. Theodor Kurrus.

El padre Berthold Lang S. I. ha cuidado de dos controversistas jesuitas de la primera mitad del siglo XVII : *François Veronius* (*Véron*)

(729-730) y *Jean Vervaux* (753-754) ; este último interesante también como historiador riguroso, al parigual que *Henrich Turck* (406-407), a quien el propio Dr. Helmut Lahrkamp había ya dedicado un largo estudio en AHSI 24 (1955) 189-210.

El conocido misionólogo padre Alfred Otto S. I. ha redactado en este vol. X una buena parte de los artículos referentes a misioneros y misionólogos jesuitas : *Alfons Väth* (630), *Ferdinand Verbiest* (671-672), *Franz Xaver Weninger* (1044), *Vitus Andrew White* (1084), *Léon Wieger* (1109), *Jerónimo Xavier* (1284-85) y *Antônio Vieira* (778-779), este último en colaboración con F. Berkemeier. El dedicado a *Orazio Torsellini* (259) se debe, en cambio, al catedrático jubilado de la universidad de Munich, prof. Hans Rheinfelder (a la bibliografía general por él citada hubiera podido añadirse el estudio especializado de G. Schurhammer, aparecido en 1922 y reeditado en sus *Gesammelte Studien*, III, 57-114).

De los autores jesuitas posteriores a la restauración véanse en este tomo X, entre otros, los nombres de *Tonquêdec* (250) por R. Aubert, *Urráburu* (567-568) por H. Unterberger, *Vermeersch* (716-717) por G. Heinzel, *Pedro Vidal* (778) y *Franz Xaver Wernz* (1057) por U. Mosiek.

Pero, como en los volúmenes precedentes, la colaboración más constante, por lo que se refiere a la historia de la Compañía de Jesús, es la del padre Burkhart Schneider, de la Universidad Gregoriana, cuya copiosa colaboración puede verse ahora en el tomo apendicular de *Register* (568).

De los muchos artículos de este *LThK* que serán sumamente útiles a todos los historiadores de la cultura moderna, y consiguientemente a los historiadores de la Compañía de Jesús, no podemos silenciar los siguientes : *Theologiegeschichte* (71-76), por el Dr. Alois Madre, otro discípulo del prof. Stegmüller ; *Toleranz* (239-246), por J. Lecler, H. de Riedmatten y J. Feiner ; *Trient, Konzil von* (342-352), por el máximo especialista de nuestros días, prof. Hubert Jedin ; *Universitäten* (510-517), por A. L. Gabriel y A. Franzen ; y los encabezados por la palabra *Vatikan* : Archivo, Biblioteca, Concilios, etc. (629-644).

El tomo de *Register* está dispuesto en tres grandes secciones. En la primera, *Das Grundregister*, se repiten los nombres y temas a los que se ha dedicado un artículo especial, añadiendo los otros pasajes del *LThK* en los que se tratado, no tan ex professo, del mismo argumento ; y las materias y nombres estudiados con alguna extensión en varios artículos generales, pero a los que no se había dedicado ningún artículo particular. La sección tercera, *Autorenregister*, da la lista alfabética de los casi 2.000 colaboradores del diccionario, con indicación precisa de los artículos (entre los miembros de este Instituto histórico hallamos los nombres de I. Iparraguirre, P. Pirri, G. Schurhammer, J. F. Schütte, J. Wicki).

Pero la sección más importante para los estudiosos es tal vez la segunda, *Fachregister* (355-511), subdividida en 23 apartados, de los que sólo citaré los más útiles para los historiadores de los tiempos modernos y por ende también para los historiadores de la Compañía de Jesús : la lista de teólogos de los siglos XVI-XX (372-394), divididos por siglos, y, dentro de cada uno de ellos, alineados por orden cronológico según las fechas de la muerte ; « Katechetik und Pädagogik » (443-444), por temas y por personas ; « Mystik » (450-452), con la misma subdivisión ; « Kirchliche Geographie » (453-466) ; « Theologieregister » (467-468), por escuelas, épocas, universidades y colegios ; « Humanisten » (470-471) ; « Ordengeschichte » (472-477), donde echamos de menos la lista de los

artículos dedicados a individuos de cada orden, lista que hubiera sido tan útil a los historiadores de cada institución como a los que se interesasen por las respectivas escuelas teológicas y místicas ; « Kirchengeschichte» (478-494) ; y « Philosophie» (495-500), con su doble registro de « Stichworte» y de « Personen», agrupadas éstas como se había hecho con los teólogos.

Los directores del *LThK*, la editorial Herder y todos los colaboradores ven así felizmente coronada esa nueva edición del prestigioso diccionario teológico y eclesiástico que desde el lejano *Kirchliches Handlexikon* tan buenos servicios ha prestado a la cultura religiosa.

Roma. M. BATLLORI S.I.

Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte, herausgegeben von Hans FLASCHE, 4.-5. Bde. — Münster Westfalen (Aschendorff) 1964, 1965 [1966], Lex. 8°, VI-272 S. u. 17 Faksim; V - 252 S. (= Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft herausgegeben von Hans Flasche. Erste Reihe, 4-5).

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, in Verbindung mit Wilhelm NEUSS, Edmund SCHRAMM und José VIVES herausgegeben von Johannes VINCKE. — Münster Westfalen (Aschendorff) 1965, Lex. 8°, VIII-344, 1 Abb. (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Erste Reihe, 22).

Bei der Besprechung des 3. Bandes der ersten Reihe der *Portugiesischen Forschungen* — AHSI 34 (1965) 143-145 — haben wir schon den ersten Teil der *Dokumentation zu Pedro Luis* (*1538-1602*) gewürdigt. Damals warteten wir auf die Herausgabe des zweiten Teiles, um die große Arbeit desselben Autors, Dr. Klaus Reinhardt von der Universität Freiburg/Br., über *Pedro Luis ... und sein Verständnis der Kontingenz*, *Praescienz und Prädestination* gebührend besprechen zu können. Das geschieht nun in diesem Faszikel im Rahmen eines Literaturberichtes über einige bedeutendere Werke aus der Zeit der erneuerten Scholastik der Jesuitentheologen des 16. und 17. Jahrhunderts (siehe unten S. 191-192). Im vorliegenden 4. Band der *Portugiesischen Forschungen* wurde nun der *II. Teil* : *Dokument 28-44* (*1594-1600*) (S. 1-63) veröffentlicht. Während sich im ersten Teil auch einige Dokumente biographischen Charakters befanden, sind in diesem Zweiten ohne Ausnahme nur solche aufgenommen, die die Lehre des Pedro-Luis Beuther betreffen. Es befinden sich aber in den Dokumenten auch wertvolle Angaben, die uns Aufschluß über die Persönlichkeit und den Menschen Pedro-Luis geben.

Einige der hier veröffentlichten Dokumente möchten wir besonders hervorheben. Im Dok. 28 (März 1594) verteidigt P. P.-L. Beuther seine sieben Thesen über die Gnade gegen die römischen Zensoren Bellarmino, Vázquez de Padilla, Muzio de Angelis und Azor, die sechs Thesen ganz ablehnen, nur die erste lassen sie mit dem wenig wohlwollenden Vermerk gelten : « Ut iacet, potest teneri, nisi subsit aliquid fraudis». Aber auch Pedro-Luis Beuther war kein milder Zensor bei der Beurteilung der Lehre anderer Theologen, z.B. des P. Novais (Dok. 33). Zur Kenntnis der Lehre und der Person Beuthers ist der Brief von P. Brás Viegas an Acquaviva vom 22. Januar 1596 sehr interessant und aufschlußreich (Dok. 36). Wir glauben, daß das Interesse des Theologen für die Naturwissenschaften —

siehe hauptsächlich seine ins Einzelne gehenden Ausführungen physiologischer Art bei der Geburt Christi, die für die römischen Zensoren seines Traktats *De incarnatione* beinahe skandalös waren (Dok. 44) — nichts anderes war, als Reminiszenzen seiner ersten Studien an der Universität Valencia, wo gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts die Physik der Metaphysik gegenüber den Vorrang hatte. Mit diesen 44 unveröffentlichten Dokumenten, die in den Bänden 3 und 4 der ersten Reihe von den *Portugiesischen Forschungen* mehr als hundert Seite ausmachen, und mit der Herausgabe seiner Doktorarbeit in der zweiten Reihe derselben Serie Band 2 hat der Autor die Erforschung des Molinismus, die Prof. F. Stegmüller entschlossen in Angriff genommen hatte, mächtig vorangetrieben. Denn es handelt sich hier um einen bis jetzt fast unbekannten Theologen, dessen Werke noch nicht veröffentlicht wurden. Es ist jedoch zu bedauern, daß Dr. Reinhardt ihn nicht mit seinem eigenen deutschen Namen : Pedro-Luis Beuther bekannt gemacht hat und daß er aus seinen Forschungen die ersten 20 Jahre des Pedro Luis, 1538-1558, ausgeklammert hat. Darüber haben wir in der vorliegenden Nummer auf S. 126-140 einige ergänzende Bemerkungen gemacht.

Im Band, den wir jetzt besprechen, sind neben den zwei speziell philologischen und volkloristischen Artikeln von Z. Hampl und W. Giese und den Arbeiten Virgínia Raus über die diplomatischen Beziehungen Alfonsos V. von Portugal, K. Reichenbergers über Camões, J. Veríssimo Serrãos über D. Bartolomeu dos Mártires und Maria de L. Belchior Pontes' über Frei Agostinho da Cruz zwei Abhandlungen vom Interesse für die Geschichte der Gesellschaft Jesu im 18. Jahrhundert : die eine von H. Weinrich, *Voltaire, Hiob und das Erdbeben von Lissabon* (S. 96-104), behandelt das Erdbeben des Jahres 1755, aus dem dann das neue Lissabon Pombals entstand, und die andere *Novos documentos para o estudo da personalidade de Verney*, in Faksimile Ausgabe mit Transkription und Erläuterungen von J. V. de Pina Martins (S. 64-95). Die Dokumente gehören — mit wenigen Ausnahmen — zum letzten Jahrzehnt des Oratorianers Verney, also zur Zeit seines Exils in Italien (1779-1792) und werden im Archiv von Sant'Antonio ai Portoghesi zu Rom aufbewahrt. Die Zeit der Kontroverse über pädagogische Fragen mit den Jesuiten — in der keiner der Beteiligten ganz recht hatte — war schon vorbei, doch blieb weiterhin ein gewisser bitterer Nachgeschmack (cf. S. 89 über den Exjesuiten Manuel de Azevedo).

Während der 4. Band der *Portugiesischen Forschungen* fast monographischen Charakter aufweist, denn er enthält drei Artikel, die sich mit dem Dichter Fernando Pessoa beschäftigen, sind im 5. vier Arbeiten, die die Geschichte der Gesellschaft Jesu in der alten portugiesischen Ordensassistenz betreffen. Zwei von ihnen behandeln Vieira als religiösen Schriftsteller. Es ist bekannt, wie dem großen Klassiker des portugiesischen Barocks der leere Barockstil der Redner des 17. Jahrhunderts verhaßt war, hauptsächlich jedoch deren Hauptfehler : die Art und Weise, wie sie Texte der Heiligen Schrift durch eine symbolische, übertragene oder auch rhetorisch verdrehte Deutung mißbrauchten, um Dinge zu beweisen, die mit dem wahren und eigentlichen Sinn der biblischen Texte nichts oder nur ganz entfernt etwas zu tun hatten. Doch ist dies auch sein eigener theologischer Fehler in seinen pseudoprophetischen Werken — man lese nur die *Clavis prophetarum* oder die *História do Futuro*, wo er Joachim von Floris und der mittelalterlichen pseudospirituellen

Richtung folgt —, während er in seinen pastoralen Werken, z.B. in den *Sermões*, den wahren Sinn der biblischen Texte sucht, indem er ständig die Vulgata mit dem griechischen und hebräischen Urtext vergleicht, der ihm entweder aus der *Poliglotta* von Antwerpen oder aus anderen Ausgaben des 16. und 17. Jahrhunderts oder auch aus den Kommentaren des Cornelius a Lapide, seines bevorzugten Autors, bekannt war. Die Untersuchung von K. Rühl, *Biblischer Originaltext und Bibelversion in den Predigten Vieiras* eröffnet ein neues und bedeutendes Forschungsgebiet und verhilft uns zu einer tieferen Kenntnis dieses so genial widerspruchsvollen Schriftstellers.

Die Predigten Vieiras zeigen, daß er nicht nur ein großes biblisches und patristisches Wissen besaß, sondern auch die religiöse Literatur des Mittelalters und der Spätrenaissance sehr gut kannte. F. Birkemeier untersucht eine einzige Predigt, die vom Namen Mariä. Seine Ergebnisse sind wirklich überraschend. In dem Aufsatz *António Vieira : Predigt auf den heiligsten Namen Mariens.* (*Text mit Anmerkungen*). (S. 149-200) beabsichtigt der Autor nicht, eine kritische Ausgabe vorzulegen, er gibt vielmehr die Predigt aus dem VI. Teil der *Sermões* der Lissaboner Ausgabe von 1680 in heutiger Orthographie ohne Textapparat wieder. Dafür aber erforscht er die Quellen in der Form von ausführlichen bibliographischen Anmerkungen, die einerseits die kulturelle Breite Vieiras auf dem religiösen Gebiet zeigen, andererseits die gründliche Vorbereitung des Autors beweisen, mit der er seine Untersuchung auf die anderen Werke des bedeutendsten portugiesischen Schriftstellers und Predigers aus dem 17. Jahrhundert weiterführen kann. Wir sagen nicht, auf alle Werke, denn dazu würde die Kraft eines einzigen Forschers kaum reichen.

Während P. António da Silva die Ausgabe der afrikanischen Dokumente für die *Monumenta Missionum* der MHSI vorbereitet, teilt er in seiner ausgezeichneten Arbeit eine *Documentação Jesuítica sobre Moçambique.* (*Séc. XVI-XVIII*) (S. 266-299) mit. Es handelt sich nicht um ein Inventar der in Frage kommenden Dokumenten aus 17 Handschriftensammlungen, die in den Archiven und Bibliotheken von Portugal, Brasilien, Rom, Paris und Madrid aufbewahrt und vom Autor gründlich untersucht werden, auch nicht um eine Bibliographie der Autoren, die jene teilweise schon benützt haben, sondern um eine ausführlichere « Apresentação cronológica das ideias dos Jesuítas missionários» in Moçambique vom Jahre 1559 bis ins 18. Jahrhundert hinein. Weiter folgt ein erster Versuch des Vergleichs der Missionsmethoden der Jesuiten und anderer Orden, schließlich ein Verzeichnis der Autoren, die sich seit 1900 mit dem Thema beschäftigten. Gerade dieses Verzeichnis zeigt uns zur Genüge, daß die Geschichte der Jesuiten in diesen Gebieten noch zu schreiben ist. Es steht aber um die Missionsgeschichte der Gesellschaft Jesu in den anderen Teilen Afrikas auch nicht besser, mit Ausnahme Äthiopiens, das das Glück hatte, in diesem Jahrhundert Forscher zu finden, die sich jenem Studium widmeten.

Claude-Henri Frèches, der Verfasser des Buches *Le théâtre néo-latin au Portugal*, das in einem Literaturbericht dieses Faszikels der AHSI (S. 194-200) besprochen wird, veröffentlicht hier unter demselben Titel und mit Anfügung der *La Tragicomêdia de Dom Manuel* (S. 106-148) eine Untersuchung über die Entwicklung dieses interessantes Theaterstückes P. António de Souzas, das bei der Ankunft Philipps III. von Spanien (II. von Portugal) im Jahre 1619 im Kolleg Santo Antão zu Lissabon aufgeführt und ein Jahr später ebendort gedruckt wurde. Da auch diese

Arbeit im genannten Literaturbericht besprochen wird, genügt es hier auf das Interesse aufmerksam zu machen, das dieses Werk für die Barockkultur Portugals im 17. Jahrhundert besitzt, denn in ihm verknüpft sich die Ästhetik des Wunderbaren mit der Moral des Symbolischen.

Die Historiker der Gesellschaft Jesu, wie auch jene, die sich für die portugiesische Welt interessieren, sind Prof. H. Kellenbenz für die genaue Bestandaufnahme *Historiker und historische Institutionen der Azoren* (S. 248-265) dankbar, jener europäischen Inseln, die vom unserem Kontinent am entferntesten liegen, deren Geschichtsschreibung aber — dank den Bemühungen des genannten Professors Kellenbenz in Köln — nicht mehr so isoliert und unzugänglich ist. Drei Arbeiten, die von R. Hess über Gil Vicente, von E. Glaser über Etor Pinto und von R. Jansen über Camões, vervollständigen diesen 5. Band der *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte.*

Der Band 22 der parallelen Reihe *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* — dem katalanischen Philologen Msrg. Antoni Griera zum goldenen Priesterjubiläum dargeboten — enthält keinen Artikel, der die Geschichte der Gesellschaft Jesu beträfe. Jedoch möchten wir die Arbeit von J. J. Bauer über die *Rechtsverhältnisse der katalanischen Klöster von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zur Einführung der Kirchenreform* (S. 1-175) hervorheben, in der oft von der Abtei Sant Miquel de Cuixà (heute in Französisch-Katalonien, Département des Pyrénées-Orientales) die Rede ist. Nachdem ihre Einkünfte der Gesellschaft Jesu zugeteilt wurden, erscheint sie ständig in den Akten der Jesuitenprovinz Aragon bis zum Pyrenäenfrieden (1659), in dem Frankreich die transpyrenäischen Teile Kataloniens gewann. Weiter müssen die Historiker des Ordens in Lateinamerika den Artikel von E. Otte über Negersklavenlizenz bis zur Zeit Kaiser Karls V. (S. 283-320) immer wieder heranziehen, ebenso jenen von H. Pohl über *Die Hansestädte und Lateinamerika um 1800* (S. 321-344). Die anderen Studien dieses Bandes, wie W. Küchlers, J. Vives', J. Morera Sabaters und J. Vinckes, behandeln das Mittelalter Kataloniens und Aragons; H. Flasche beschäftigt sich mit der Poesie Calderóns, während H. Rheinfelder und W. Sdun sich philologischen Themen widmen.

Rom. M. BATLLORI S.I.

OTGER STEGGINK, O. Carm. *La reforma del Carmelo español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567).* Dissertatio ad lauream in Facultate historiae ecclesiasticae Pontificiae Universitatis Gregorianae — Romae 1965, 8°, LV-518 p., un mapa.

Esta misma obra, con distinta cubierta y portada, constituye el tomo 7 de los *Textus et studia historica carmelitana* que publica el *Institutum Carmelitanum* de Roma.

La visita del general Rubeo — ¿ por qué no Rúbeo, viniendo de De Rossi? — tiene mucha importancia por un doble motivo: es como una encrucijada en la complicada historia del Carmelo español y coincide con la empresa, más fundacional que meramente reformadora, de santa Teresa de Jesús. Por eso está plenamente justificado el empeño del a., al dedicar a esta visita canónica y a los hechos relacionados con ella el

presente volumen de más de 500 páginas apretadas. Su lectura deja al lector plenamente satisfecho, por la amplitud de la documentación en que se basa, y por la clara y tersa exposición de los hechos.

El padre Rubeo se propuso actuar en los conventos del Carmelo español la reforma tridentina, y realizó esta misión con decisión y prudencia. Pero topó con el serio obstáculo de la injerencia de la corte española, que veía con prevención todo cuanto viniese de Roma, y pretendía actuar en las órdenes religiosas la « reforma del rey», es decir una reforma al estilo de la observancia cisneriana, hecha desde España y confiada a los ordinarios españoles. Felipe II consiguió de Pío IV el breve « In prioribus», de 16 de abril de 1567, que, al autorizarle la realización de sus planes, inutilizó en buena parte la obra realizada por el general italiano. Pero el aspecto más desafortunado de esta injerencia regia fue el apoyo prestado a los carmelitas rebeldes de Andalucía. Tras varias vicisitudes, esta coyuntura político-religiosa fomentó fatalmente la disgregación de dos movimientos de reforma : la Observancia y la Descalcez, hasta llevarlos a la ruptura.

Si la visita del padre Rubeo se vio contrastada con tantas dificultades, resulta, en cambio, del todo positivo el encuentro del visitador con santa Teresa. La reforma iniciada por ésta, cuatro años antes, en San José de Avila fue una de las mayores novedades con que se encontró el general en suelo español. Mérito suyo fue el haber comprendido la intención de la monja abulense, y el haberle prestado su apoyo, con la autorización a extender sus fundaciones.

Para la historia de la Compañía es de interés el presente libro, no sólo porque en él se toca, aunque sea de pasada, la intervención de no pocos jesuitas en los planes de santa Teresa, punto del que nos hemos ocupado en un estudio reciente — cf. AHSI 35 (1966) 347-378 — , sino también porque el problema que planteó para la reforma carmelitana la injerencia de la corte de España puede servir de guía para aclarar algunos hechos, a primera vista desconcertantes, ocurridos a la Compañía durante el reinado de Felipe II. El conflicto de que fue víctima san Francisco de Borja, aunque anterior en el tiempo y debido, por lo menos en parte, a motivos doctrinales, se agudizó en extremo por la actitud inflexible del rey católico. La intervención de la corte española en los asuntos internos de las órdenes religiosas explica el hecho de que, mientras el padre Araoz, residente en España y adicto a la corte, se vio amparado por ésta, el padre Nadal, venido de Roma y enviado por el general lejano, tuvo no pocas trabas en la realización de su visita a las casas de España, en 1561 y 1562, y aun se vio obligado a interrumpirla y a dejar bruscamente el suelo español.

Un dato quisiéramos apuntar, que nos revela esta historia, y es que la adhesión a la política de Felipe II respecto a los carmelitas por parte del presidente del Consejo de Castilla, Juan Rodríguez de Figueroa, llevó a éste, en una ocasión, a pronunciar palabras poco respetuosas respecto al papa, hasta llegar a decir « que en España no había papa». Sabemos que, por este suceso, Pío IV mandó al inquisidor general en España, Hernando de Herrera, que hiciese secretamente un proceso informativo. Es curioso que el que, siendo vicario en Alcalá del arzobispo de Toledo, tuvo que examinar a san Ignacio en materia de ortodoxia, se viese envuelto, al fin de su vida, en un conflicto con la Inquisición. Aunque lo más probable es que, si el hecho ocurrió en la vertiente entre 1564 y 1565, como se desprende del Memorial del nuncio Castagna (p. 71 n. 6), de

principios de este último año, la orden del papa quedase sin efecto, por la muerte de Figueroa, ocurrida en Madrid el 23 de marzo de 1565.

Roma. C. DE DALMASES S.I.

JEAN-JOSEPH SURIN. *Correspondance.* Texte établi, présenté et annoté par Michel DE CERTAU. Préface de Julien GREEN. — Paris (Desclée de Brouwer) 1966, 12°, 1827 p., 4 ilustr. (= Bibliothèque européenne).

Pocas veces hemos visto una edición de textos tan perfecta, y a la vez tan práctica, como la que nos ofrece el padre de Certeau en este volumen. El editor ha realizado un trabajo inmenso. Ha establecido el texto de 594 cartas, bastantes inéditas, muchas editadas deficientemente ; ha compulsado y examinado cuidadosamente las citas y referencias, ilustrado con notas explicativas los sucesos que se entremezclaban, puntualizado los datos esenciales sobre los destinatarios u otros personajes aludidos, explicado en introducciones históricas — algunas muy importantes, como las que se refieren a los espirituales jesuitas, a las posesas de Loudun, a los varios escritos de Surin — los problemas teológicos, históricos y sicológicos que se entrecruzaban en la correspondencia ; ha notado los datos bibliográficos, las variantes, la correlación con otras ediciones. No falta nada para iluminar la figura y el ambiente del más grande de los místicos jesuitas de Francia, según Bremond.

Surin necesitaba una edición de estas proporciones. Los complejos problemas suscitados por hechos increíbles y extraños — como en ninguno de los místicos modernos —, que se involucran entre sí, complicando la interpretación genuina de una mística encarnada en un temperamento anormal, estaban exigiendo un conocimiento sereno y completo de las fuentes. Esta correspondencia sirve para iluminar el proceso espiritual de Surin, los estadios de la composición de sus obras, sus luchas interiores, la repercusión que ejerció en su sicología y en su espiritualidad el oficio de exorcista en Loudun, su reclusión como enfermo mental en Burdeos y su liberación progresiva. Pero es también sumamente útil para la historia de la espiritualidad y de las ideas en la Francia del gran siglo. A través de estas páginas vamos siguiendo las luchas internas de los espirituales ; el problema que ponían en el gobierno de la orden (p. 34-42, 433-460) ; las salidas de la Compañía de Jesús de algunos insatisfechos e incluso su paso al protestantismo ; la oposición entre celantes y modernos, representantes del espíritu auténtico y del nuevo ; el contraste irreductible entre los conceptuales, que sólo se fiaban de las deducciones lógicas, y los espirituales, que seguían imperturbables las mociones interiores y lo esperaban todo de la experiencia y de la discreción de espíritus.

La percepción de estas mentalidades es necesaria para entender el mundo espiritual en que se movió Surin. También se esclarecen otras figuras : el príncipe de Conti (p. 488-499) ; Jean de Meur, gobernador de Lannion (p. 626) ; Jean Labadie (p. 434-438, 443) ; Pons de Salignac, hijo de Francisco II (p. 1349) ; Gabriel de Ciron, canciller de la universidad de Toulouse (p. 629-633), y aun toda la ideología y la espiritualidad de la corte (p. 1346).

Y sobre el ambiente francés emerge el del gobierno central de la orden : la acción conciliante, recelosa, tímida, del padre Vitelleschi (p. 146) ; las dificultades del padre Nickel para formarse un juicio exacto

(p. 496-499, 1013) ; las prevenciones antimísticas del padre Oliva (p. 1190, 1238, 1246).

Todo ello es ya mucho. Pero el valor principal de la obra no radica en esto — siempre algo tangencial —, sino en la luz que derrama sobre la evolución espiritual del padre Surin al repercutir en su mundo interior una vida tan agitada y extraña. El místico francés se expresa con claridad extrema en sus cartas, sobre todo en las dirigidas a Jeanne des Anges, que se creía liberada por él del espíritu maligno. Presenta abiertamente sus luchas y reacciones interiores, con una profunda discreción de espíritus. Su correspondencia supera a sus obras espirituales en fuerza interior, en tensión profunda, en el análisis de los estados del alma. Es la clave de su espiritualidad y de su acción. En un estilo espontáneo, dinámico, al ritmo de su tensión siempre renovada, pasa revista a la acción de los espíritus, y proyecta sobre el papel su mundo agitado, sus luchas, sus triunfos. Comunica a los demás las fuerzas que le han ayudado en su difícil camino. Da lo que vive, y vive la vida con obsesión de introvertido. No posee gran variedad de ideas. Replegado sobre sí, vuelve sin cesar sobre los mismos fenómenos ; pero los refleja conforme a la vivencia de cada momento, en perspectivas nuevas. Como una música de fondo se repite siempre, a lo largo de todos los períodos, un triple movimiento : un anhelo de libertad, que le lleva a recomendar sin cesar la simplicidad afectiva ante las cosas duras, y a buscar la paz, la alegría, la plena libertad espiritual ; una lucha por ir despegándose de todo lo terreno, de toda criatura, para adherirse a Dios sin reserva ninguna ; una sed de gozar de Dios, de gustar de Él.

De un modo o de otro, siempre da los mismos consejos, describe los mismos estados espirituales. Su espiritualidad es una espiritualidad desencarnada, de fuga del mundo. Lo terreno se opone a lo sobrenatural. No realiza la integración. Defiende la abnegación total. Es verdad que la mayoría de sus cartas están destinadas a religiosas contemplativas, que han de vivir aisladas del mundo ; pero la misma tendencia se refleja en su diálogo con jesuitas y con gente del mundo.

Él, personalmente, tenía una sensibilidad exquisita. El gusto tiene un lugar esencial en su espiritualidad. Habla sin cesar de gustar a Dios, del gusto de Dios. Llega a decir que hay que fundar la devoción en un gusto de piedad, que le sostendrá siempre (p. 655). Habla del placer de la oración. Pero este gusto de Dios exigía el disgusto de lo creado. No podía su sensibilidad realizar esta sublimación sin una completa depuración afectiva.

Esto es lo permanente en Surin, lo que va reflejando vivencialmente a lo largo de su correspondencia. A veces insiste más en uno de aquellos tres estados, a veces en otro ; pero quedan siempre como fondo los dos restantes. En los primeros años se refleja de modo especial su lucha interna, su afán de abnegación. Él mismo confiesa que parece tener dos almas de tendencias opuestas (p. 263) ; que se entrecruzan en su ser dos movimientos interiores (p. 297). Es la época del ritmo ininterrumpido de los dos extremos — el disgusto de lo terreno y el gusto de lo divino — que se suceden sin cesar. Nunca habla de uno sin mencionar el de signo contrario. Describe la separación de las criaturas y la vuelta a Dios, el tormento y la paz, la separación y la unión, la muerte a la naturaleza y la nueva vida, el temor y el amor, la locura del mundo y la sabiduría divina, la lucha vigorosa y la confiada atención a las mociones divinas, la cruz y la gloria, el vacío de las criaturas y la plenitud de Dios.

Este estado se agudizó en sus años de contacto con el ambiente endemoniado de Loudun. Durante su ventenio de locura personal, se cree poseído del demonio, sufre el infierno en vida. Su enfermedad es primordialmente interna. Sus espasmos y sus excentricidades son reflejo del infierno en que se siente arrojado. Su peso interior, su conciencia de culpabilidad, su desesperación de condenado, le hacen suspirar por la libertad interior, por la paz que nunca llega.

Libre de su cautividad interior, viene, con la libertad exterior, la interior. Sucede un período de idilio interior. Son los únicos meses en que el ritmo doble se trasforma en unidad. Llega a hablar de lo bueno de las criaturas. Admite la cooperación de lo humano (p. 573), que no hay que anular, sino someterlo a Dios (p. 609) y usarlo ordenadamente (p. 615).

Pero dura poco ese estado interior. Vuelve, aunque en ambiente de mayor tranquilidad, la visión negativa de lo creado ; siguen las mismas recomendaciones de desapego afectivo. Es necesario un clima de silencio, recogimiento, aislamiento profundo, del que habla sin cesar, pero evitando el replegamiento problemático. Es necesario llegar a una simplicidad interior, a un abandonarse en Dios, fuente de paz. De pocas cosas habla con más fuerza que de los peligros del morboso replegamiento, de la inquietud y amargura que brotan de ese dar vueltas sin cesar a los mismos pensamientos.

Gradualmente insiste menos en el aspecto negativo, y más en la « posesión » de Dios. Cada vez se siente más lleno del espíritu, más « poseído » — en contraste con las anteriores posesiones — del Espíritu Santo. En los últimos años, sus cartas contienen bellísimos pensamientos sobre la conducta del espíritu (1051), sobre el don inefable del Espíritu Santo (p. 1048, 1241, 1330, etc.).

Este espíritu es el espíritu de Jesús. Lo da Cristo. De este modo se introduce paulatinamente en su correspondencia la persona de Cristo ; se va haciendo su espiritualidad más cristocéntrica. En los primeros años habla poco de Cristo, y casi siempre de la pasión del Salvador ; hay que conformarse con Cristo crucificado (p. 268), imitarle en pobreza y afrentas (p. 534) ; beber su cáliz (p. 554). La estampa de Cristo paciente continuará siempre, incluso se agudizará al fin de su vida ; pero gradualmente va pasando de la imitación de Cristo a la compenetración con Él. Se fija en la presencia de Cristo, en la « posesión » de Cristo, en contraste con la posesión diabólica en que creía haber vivido. Cristo triunfa continuamente (p. 1431), dirige todas las operaciones (p. 1154). De esta nueva percepción brota su hambre y sed de Cristo (p. 641-642).

A esta evolución interior responde su modo de concebir a Dios. Los primeros años buscaba en Él apoyo y sostén (p. 163, 201, 224, etc.). Después le ve como fuente de paz, como « reposo » (v.g., p. 1018). Al fin, como « fuerza ». Quiere fortificarse en el poder de Dios (p. 1117). Habla de la operación de Dios, que él mismo contrapone a la del demonio (p. 1402) — la sombra de las operaciones diabólicas ha quedado incrustada en el fondo de su ser (p. 1094) —. Dios opera aun cuando uno no lo sienta (p. 1111). De ahí la necesidad de atender a sus mociones. En esta « atención » insisten casi todas sus páginas.

De este modo viene la inundación de amor (p. 563). El amor domina por encima de la actitud lógica (p. 1063). Aquella dualidad primera entre Dios y el mundo, viene unificada en el amor. Cuando los últimos años vuelve a recorrer las campiñas, se siente dominado por ese

nuevo espíritu. El contacto con la naturaleza le serena. El que antes usaba más bien imágenes de estados interiores, el que lo veía todo bajo el símbolo de la libertad — atarse a Dios (275, 873), a Cristo (540), como un ancla ; ataduras de amor (547), liberación afectiva —, ahora usa imágenes del campo : jardín, aire, flores, frutos.

Como se ve, se movía en la atmósfera de los llamados « espirituales », en un mundo místico de experiencias y de movimientos interiores. Tal actitud se agudizó por la circunstancia de que durante muchos años, a causa de su estado de salud, tuvo que dejar todas las prácticas espirituales y aun la celebración de la misa. No pudo hacer ejercicios desde 1636 hasta 1672 (p. 1428). De san Ignacio apenas habla. Tan sólo tres o cuatro citas de las Constituciones en algunos escritos a jesuitas. En cambio, son muy frecuentes las alusiones a santa Teresa. No se cansa de describir las excelencias de su espíritu (p. 999-1002, 1250), de hablar de las ventajas del carmelo (p. 1468). De los santos jesuitas, sólo san Luis Gonzaga se lleva una alusión (p. 1381).

En estas circunstancias se explica la incomprensión que tuvieron con él muchos superiores ; los ataques continuos de los celantes, sobre todo del padre Léonard Champeils (p. 444-460) ; el juicio tan duro que emitieron de él algunos, calificando de herejías sus sentencias (p. 1013).

La correspondencia de Surin, que ahora nos presenta el padre de Certeau, viene a contradecir esas opiniones. Su espiritualidad es sincera y auténtica. Cuanto a la ausencia de prácticas espirituales — uno de los más continuos capítulos de acusación —, se ve ahora que no se debía a desprecio, como afirmaban sus detractores, sino a su estado interior. Habla, por ejemplo, del tormento interno que experimentaba con el ayuno forzado de la eucaristía (p. 1173). Y, sobre todo en los últimos años, recomienda explícitamente los ejercicios de devoción (v. gr., p. 1223), y subraya el valor de la vida purgativa (p. 1530) y de las penitencias externas (p. 1605).

En el período que sucedió a su reclusión, la censura de sus cartas le cohibía demasiado (cf. p. 1285). Pero, fuera de ese tiempo, en muchas de ellas va desarrollando puntos particulares de su doctrina espiritual, a veces de modo tan orgánico que, más que cartas, son verdaderas instrucciones. Véanse sobre todo las referentes al servicio de Dios (p. 1262-1278) y a la perfección propia del jesuita (p. 1209-1231).

Roma. I. Iparraguirre S.I.

Adam Stanisław Naruszewicz. *Satyri.* Opracował Stanisław Grzeszczuk. — Wrocław-Warszawa-Kraków (Zakład Narodowy imienia Ossolińskich) 1962, 8°, xvii-103 p. (= Biblioteka Narodowa, I, 179).

Jadwiga Puzynina. « *Thesaurus* » *Gregorza Knapiusza. Siedemnastowieczny warsztat pracy nad językiem polskim.* [Le « Thesaurus » de Grégoire Knapski. Un laboratoire du xviie siècle pour la langue polonaise]. — Wrocław-Warszawa-Kraków (Zakład narodowy imienia Ossolińskich wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk) 1961, 8°, 252 p. (= Prace Językoznawcze, 29).

Il y a cinq ans la « Bibliothèque Nationale » — spécialisée dans les publications critiques des œuvres des anciens écrivains polonais et

étrangers — a réédité *Les Satires* d' Adam-Stanisław Naruszewicz, un des célèbres jésuites polonais du XVIIIe siècle.

Il peut être utile — avant de présenter cette publication — de rappeler quelques traits caractéristiques de l'auteur de ces satires.

Adam-Stanisław Naruszewicz (1733-1796) — élève des jésuites et lui-même jésuite — occupe depuis toujours une place importante dans l'histoire de la culture polonaise du XVIIIe siècle. Cette importance lui vient de différentes activités scientifiques, littéraires et publiques. Connaisseur de l'antiquité, Naruszewicz introduisait les chefs-d'œuvre du monde grec dans la culture de son pays. Instruit de l'histoire de l'antiquité, il devint un historien de premier rang. Dans ce domaine, ses écrits sont nombreux et trouvent leur couronnement avec *L'histoire de la nation polonaise.*

En dehors de ses activités scientifiques, Naruszewicz s'occupait de l'enseignement dans différentes écoles de la Companie de Jésus. Peu avant la suppression des Jésuites en 1773, il enseignait dans un collège nommé « Collegium Nobilium». Resté à Varsovie, il était en contacts avec la cour de Stanisław Poniatowski, dernier roi polonais. Ces contacts l'ont amené à des relations amicales avec le roi, qui lui confia plusieurs postes importants, y compris celui de sénateur de la République.

En 1771 il prit la succession d'un autre jésuite dans la rédaction de la première revue littéraire polonaise, intitulée *Zabawy przyjemne i pożyteczne* (Les jeux agréables et utiles). De cette époque datent les satires dont il est ici question.

Naruszewicz s'y montre bon observateur et partisan des réformes proposées par le parti du roi. Pour lui, les satires sont une des expressions de son engagement social et politique, ce que souligne bien Stanisław Grzeszczuk, rééditeur et commentateur de ces écrits de Naruszewicz. L'auteur des satires s'y montre sensibilisé aux problèmes patriotiques et moraux de son époque. Les moyens d'expression, bien adaptés pour la plupart aux exigences des sujets traités, le placent parmi les plus grands satiriques polonais du XVIIIe siècle. Leurs valeurs artistiques conservent à ses satires une certaine jeunesse, malgré les changements de l'histoire.

Stanisław Grzeszczuk aborde et analyse ces huit satires avec finesse. Son commentaire — groupé dans cinq chapitres successifs : la vie et l'œuvre de Naruszewicz, la satire comme genre littéraire, la problématique des satires de Naruszewicz, l'atelier du satirique et l'analyse critique des différentes éditions accompagnées de ses propres notes philologiques — donne une vue globale de ces écrits. La technique d'analyse, appuyée sur une base historico-littéraire, permet un examen approfondi et détaillé de l'œuvre de Naruszewicz. Le jugement de valeur souligne les côtés positifs en ne négligeant pas les lacunes réelles — entre autres le bavardage, un certain manque d'originalité et l'aspect exagérément didactique.

Il y a cependant un point — au deuxième chapitre du commentaire, où Stanisław Grzeszczuk aborde le problème théorique de la satire comme genre littéraire — qui peut ne pas satisfaire le lecteur. La description de la satire, fondée surtout sur les arguments historiques et fonctionnels, souligne — à juste titre — le double aspect de celle-ci, à savoir l'aspect critique et l'idéal au nom duquel on fait cette critique. Plus l'aspect d'idéal diminue, plus la valeur artistique augmente. Par ailleurs, le côté critique ne vise jamais une personne déterminée, ou — pour em-

ployer la définition d'un théoricien de l'époque, Franciszek Dmochowski — la satire ricane des maux, punit les fautes, fait attention aux personnes. Autrement dit, la satire garde un fort aspect impersonnel, qui permet à un auteur satirique de se moquer non seulement de son entourage, mais aussi de soi-même, ce qui n'est pas complètement absent de certaines satires de Naruszewicz.

Il est également évident que la satire comme genre ne recouvre pas toute la gamme de possibilités de la création littéraire. Elle est précisement un genre littéraire qui pouvait être répandu davantage dans une époque que dans l'autre. Mais dire que la satire ne surgit que dans le milieu des réformateurs mitigés semble peu fondé. Dans ce cas, on revaloriserait, d'une manière exagérée, l'aspect moralisant (déjà signalé par Stanisław Grzeszczuk comme manque) et ainsi on identifierait trop immédiatement la réalité avec l'univers artistique, ce qui réduirait la satire à un simple article d'actualité.

Il ne s'agit là que d'un point très particulier qui n'altère pas gravement la qualité et le sérieux du commentaire de Stanisław Grzeszczuk.

Jadwiga Puzynina présente dans son étude une œuvre scientifique d'un jésuite polonais du XVIIe siècle, nommé Grzegorz Knapiusz. Il s'agit du *Thesaurus polono-latino-graecus seu promptuarium linguae latinae et graecae*, édité pour la première fois en 1621. Disons tout de suite que l'auteur de cette étude, Jadwiga Puzynina, n'analyse l'œuvre de Knapiusz que du point de vue de la langue polonaise. Ce qui l'intéresse peut être formulé de la manière suivante :

1. Knapiusz comme lexicographe et linguiste de la langue polonaise.
2. Le rôle du *Thesaurus* dans l'histoire de la langue polonaise.

Ces deux objectifs sont atteints au moyen d'une analyse très poussée et précise. L'auteur dispose d'une connaissance approfondie non seulement de l'état des recherches linguistiques polonaises à l'époque de Knapiusz, mais aussi de celui de l'Europe contemporaine. Cela lui permet de situer Knapiusz et son œuvre dans un ensemble plus vaste, où surgissent les mérites et les manques — inévitables d'ailleurs dans ce genre de travaux. Le *Thesaurus* et son auteur apparaissent alors selon des dimensions autres que celles que lui donnaient ses commentateurs précédents, trop unilatéraux.

Après avoir analysé scrupuleusement la méthode, les critères de l'évolution du dictionnaire, les règles de l'orthographe et de la grammaire proposées par Knapiusz, l'idiomatique, l'étymologie, la place des langues slaves dans l'œuvre analysée et son influence dans les grammaires et les dictionnaires postérieurs à Knapiusz, Jadwiga Puzynina établit une base, sur laquelle l'auteur du *Thesaurus* apparaît, parmi les anciens linguistes polonais, comme un personnage de premier rang.

Le *Thesaurus* alors se présente comme une œuvre capitale — malgré certains manques brièvement signalés plus haut et cités avec abondance de détails par Jadwiga Puzynina tout au long de son étude —, œuvre qui devait influencer les recherches linguistiques du XVIIe et XVIIIe siècles, et qui ajourd'hui reste encore une source de première valeur pour celui qui s'intéresse à l'histoire de la langue polonaise en général et de la langue du XVIIe siècle tout particulièrement.

L'étude de Jadwiga Puzynina est une œuvre importante surtout pour les spécialistes de ce domaine historique.

Chantilly. S. Opiela S. I.

LAURENTIUS NICOLAI NORVEGUS S. I. *Examen confessionis fidei synodi Upsalensis in regno Sueciae anno 1593 celebratae.* Edidit Oluf KOLSRUD. — Oslo (Universitetsforlaget) 1965, 8°, 162 S. (= Norvegia Sacra, XXII).

OSKAR GARSTEIN. *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia until the establishment of the S. Congregatio de Propaganda Fide in 1662.* — Oslo (Universitetsforlaget) 1963, 8°, XII-413 S.

VELLO HELK. *Laurentius Nicolai Norvegus S.I. En biografi med bidrag til belysning af romerkirkens forsog på at genvinde Danmark-Norge i tiden fra reformationen til 1622.* — Kobenhavn (C.E.C. Gad) 1966, 8°, 517 S. (= Kirkehistoriske Studier, 11, nr. 22).

Die Anstrengungen Roms in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, das lutherische Skandinavien zur katholischen Kirche zurückzugewinnen, sind Gegenstand neuer Studien der letzten Zeit. Die Abhandlung des Dr. theol. Oskar Garstein, der Universität zu Oslo überreicht zur Gewinnung des philosophischen Doktorgrades, die Biographie des Jesuiten Laurentius Nicolai Norvegus († 1622) von Vello Helk, der Universität zu Aarhus überreicht gleichfalls zur Gewinnung des philosophischen Doktorgrades, und schließlich die Erstausgabe des *Examen confessionis fidei ... Upsalensis* desselben Laurentius Norvegus sind überdeutliche Zeugen dieses Interesses.

Das *Examen* des Norvegus, registriert in der *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, V, unter dem Verfassernamen Laurentius Nicolai, war bisher inhaltlich völlig unbekannt (Sommervogel, V, Sp. 1709 f.). Vom Professor Oluf Kolsrud, Oslo, etwa 1930 zu Warschau aufgefunden, ist dieser kritische Kommentar des Norvegus zu dem Upsalaer Glaubensbekenntnis von 1593 jetzt von Oluf Kolsrud († 1945) posthum publiziert worden. Oskar Garstein hat der Ausgabe eine kurze Einleitung beigegeben, die sich jedoch nicht mit dem Inhalt des Kommentars beschäftigt ; dies hofft er im geplanten zweiten Teil seiner eigenen Abhandlung tun zu können. — Weil die *Confessio Christiana De Via Domini* des Norwegus schon 1604 zu Krakau und die dänische Übersetzung 1605 zu Braunsberg gedruckt wurde, und weil zu dieser Zeit die Pläne für Dänemark-Norwegen bei Norvegus die schwedische Mission fast völlig in den Hintergrund drängten — sein Besuch in Kopenhagen fand zu Pfingsten 1606 statt —, muß das *Examen* wohl in der Periode 1593-1600 geschrieben worden sein. Im Lichte der heutigen Auseinandersetzungen bezüglich der Weise wie Christus im Altarsakrament zugegen ist, bieten die Seiten 71-76 im *Examen* des Norvegus unbedingt einen interessanten status quaestionis der damaligen Deutungen.

Im ersten und bisher einzig erschienen Bande seines Werkes *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia* bringt Dr. Garstein eine Schilderung des ganzen schwedischen Missionsversuches — *Missio Suetica* — der Jahre 1575-1580 (S. 89-225, mit den Anmerkungen S. 293-361) ; das übrige, ungeachtet interessanter Data, ist eigentlich nur Einleitung und Epilog. Das archivalische Quellenmaterial hat Garstein gesammelt und chronologisch geordnet in der *Oluf Kolsruds Samling* (OKS) zu Oslo vorgefunden. Der 1945 verstorbene Professor an der Universität zu Oslo, Oluf Kolsrud, hat in seinen letzten zwanzig Lebensjahren diese Quellen photostatisch zusammengebracht, hauptsächlich aus schwedischen Staatsarchiven, aus den römischen päpstlichen Archiven, und aus

ARSI (bis 1939 größtenteils im südlichen Holland aufbewahrt, woher er seine Photokopien vermittelst des ihm befreundeten Dr. Stanislas Bednarski S. I. aus Krakau erhalten hat). Seine Sammlung zählt 2614 Nummern und es ist ihr ein ausgezeichneter chronologischer Katalog beigegeben. Diese Sachlage veranlaßte den ‘ primus opponens ’ bei der Doktordisputation (25.4.1965), Professor Sven Ulric Palme aus Stockholm, zu erklären, daß G. sich eigentlich an den gedeckten Tisch setzen konnte (der Text seiner ‘ Opposition ’ liegt heute gedruckt vor in [*Norsk*] *Historisk Tidsskrift*, 1966, S. 125-161). — Mit schön geführter Feder hat Garstein ein interessantes Gesamtbild des schwedischen Missionsversuches gezeichnet, ein nicht geringer Verdienst, besonders weil sowohl Kolsrud, als auch der finnische Professor Henry Biaudet († 1915), und der deutsche Jesuit Johannes Bapt. Metzler († 1946) starben, bevor sie ihre großen Materialsammlungen ausnützen konnten. Als erster so viel unbekanntes Quellenmaterial benutzt und es der Allgemeinheit in moderner Sprache mit ausgiebigen Quellenhinweisen vorgelegt zu haben, wird dem Verfasser weite Anerkennung sichern. Die Schattenseiten seiner Arbeit treten jedoch hervor, sobald man das Verhältnis zu seinen Vorgängern zu prüfen anfängt oder die Weise der Ausnützung des Quellenmateriales beachtet. Bezüglich dieses letzteren ist verhältnismäßig leicht festzustellen, daß die Mitarbeiter des Norvegus zu Stockholm, Mitbrüder und Laien, völlig im unsicheren Schatten stehen geblieben sind, obwohl die Quellen wertvolles personalhistorisches Material bieten, das nicht benutzt oder unrichtig verstanden worden ist. Der polnische junge Jesuit Gabriel Pawlowski (S. 186), in den lateinischen Berichten Gabriel Paulonius, in den italienischen Gabriele Paoloski genannt, der zum Stab des Possevino gehörte, wird beim V. zu einem schwedischen Konvertit des Norvegus, demgemäß Paulsson genannt. Die jungen Studenten aus den Niederlanden, die Norvegus an der Universität zu Löwen für den schwedischen Missionsversuch begeistert hatte und die eigentlich später alle nach Stockholm kommen sollten, um ihm Hilfe zu leisten, werden vom V. öfters gestreift, aber diejenigen, die tatsächlich kamen, wie Nicolaus Vigerius aus Haarlem (der spätere Franziskanerprovinzial zu Köln Nicolaas Wiggers Cousebant), Franciscus Haraeus aus Utrecht, Hubertus van de Leene aus Brüssel und Ludovicus Thovardus, kommen aus dem Schatten nicht heraus (vergl. J. J. Duin, *De Zweedsche reis van Haraeus en Wiggers Cousebant*, in *Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland*, 7, 1965, S. 327-342). Die Namen der beiden ersten kommen beim V. nicht einmal vor, die beiden letzteren werden nur mit Wahrscheinlichkeit identifiziert (S. 109) und bekommen dazu fehlgelesene Familiennamen ; nichtsdestoweniger werden sie alle wenigstens ihren Vornamen nach in den in OKS vorliegenden Briefen aus Stockholm genannt (Possevino, 20.4.1578 : « Hubertus et Ludovicus » ; Warszewicki, 15.6. 1579 : « M[agister] Nicolaus » ; Possevino, 18.3.1580 : « magistro Francesco di Utrect »). Bezüglich mehrerer Namen im Personenregister, und besonders jener der aus Schweden nach Rom geschickten Studenten (S. 106), wurde der Doktorandus bei der Disputation scharf vom ersten Opponenten, Professor Sven Ulric Palme, angegriffen : vorgenommene Identifikationen wurden abgewiesen und versäumte Identifikationen aufgezeigt. Von gleicher Seite wurde die quellenkritische Behandlung des « römischen » Materiales als unzulänglich erachtet und der vom Verfasser eingenommene Standpunkt bezüglich der damaligen liturgischen Frage in Schweden und der nur von Possevino bezeugten Konversion des Königs

Johann III. als nicht in Einklang mit modernen Forschungsresultaten erwiesen. Leider sind auch Meinungen oder Interpretationen früherer Verfasser zu leicht ohne kritische Nachprüfung übernommen worden. Der schon erwähnte « schwedische » Konvertit Gabriel Paulonius findet sich zum Beispiel schon bei Theiner (A. Theiner, *Schweden und seine Stellung zum hl. Stuhl unter Johann III., Sigismund III. und Karl IX.* Augsburg 1838-1839, I, S. 597). Ähnlich ist es mit der spanischen Niederlage in Irland im späten Herbst 1579, die beim V. den Starrsinn Johanns III. zu dieser Zeit erklären soll (S. 186). Die Situation wird der Possevino-Biographie der Liisi Karttunen entnommen, aber der Schlußkampf und das Gemetzel bei Smerwick fanden tatsächlich erst in November 1580 statt (A. O'Rahilly, *The Massacre at Smerwick (1580)*, Dublin-Cork 1938 ; früher in *Journal of the Cork Historical and Archaeological Society*, 42, 1937). — Bei allem Verdienst dieses Werkes wird man es daher oft kaum ohne neue Nachprüfung der Quellen zitieren dürfen.

Ungefähr 140 Seiten der Norvegus-Biographie des Vello Helk behandeln dieselbe Periode und größtenteils dieselben Fragen und Menschen wie der besprochene erste Band des Dr. Garstein. Helk hat nicht die Linien der damaligen großen Politik zu zeichnen versucht, nicht die des schwedischen Johann III. und auch nicht sonst im europäischen Raum. Diesbezüglich sind die beiden Werke sehr verschieden. Der Unterschied geht aber bedeutend weiter. Helk hat persönlich die Archive besucht, um sein Material zu sammeln, was im Fall des jesuitischen Generalarchivs in Rom (ARSI) von ausschlaggebender Bedeutung gewesen ist. Bisher ganz unbekanntes Quellenmaterial hat er aufgefunden und herangezogen, und zusammen mit dem von früheren Forschern, Professor Kolsrud inbegriffen, gefundenen Material in einer Weise verwertet, die nicht leicht zu verbessern sein wird. Besonders für die nachschwedische Periode im Leben des Norvegus, 1580-1622, hat Helk eine Unzahl von Personalkatalogen, Jahresberichten, sonstiger Korrespondenz und Stammbücher dänischer Studenten herangezogen und durchgearbeitet, um dem Norvegus diese Jahre hindurch folgen zu können. Das Leben des Norvegus ist hier zum ersten Male in seiner Ganzheit dargestellt worden, und dies mit einer Fülle von Quellenbelegen, die man für diesen unbekannten Teil seines Lebens kaum für möglich gehalten hätte. Obwohl die Arbeit des Helk praktisch abgeschlossen war, als das Werk des Dr. Garstein erschien, hat Helk doch die Gelegenheit benutzt, an mehreren Stellen die Interpretationen und Lücken im Werke Garsteins zu beleuchten, was er als ' opponens ex auditorio ' bei der Disputation des ersten schon überzeugend getan hatte (auch diese 'Opposition' ist gedruckt in [*Norsk*] *Historisk Tidsskrift*, 1966, S. 177-194). Die Berichtigungen im Werke Helks sind soviele und derartige, daß man die beiden Werke eigentlich gleichzeitig durchnehmen muß, um ein vollständiges Bild zu erhalten. Die Tatsache, daß die Quellenbelege des V. in diesen Fällen so überzeugend sind, bürgt außerdem in nicht geringem Maße für die Gründlichkeit seiner Abhandlung auch in der nachschwedischen Lebensperiode des Norvegus. Der schon erwähnte Besuch dieses ersten norwegischen Jesuiten zu Kopenhagen, Pfingsten 1606, entsprach nicht den hoffnungsvollen Erwartungen, denen er zum voraus in seinen Briefen Ausdruck gegeben hatte. Bei der Schilderung dieses Besuches (S. 338-341) stützt sich Helk hauptsächlich auf die Darstellung Brandruds (1895) ; vielleicht kommt es daher, daß er die ein Jahr später publizierte *Acta Consistorii* leider nicht heranzieht, wo ein offizieller Bericht über die Ausweisung des Nor-

vegus aus dem Lande und ihre Vorgeschichte bewahrt worden ist (publiziert in *Kirkehistoriske Samlinger*, IV, 3, Kopenhagen 1896, S. 533). Eine Verwechselung des königlichen Sekretärs Doctor Jonas Charisius mit M(agister) Jonas (Venusin) wäre in diesem Fall nicht vorgekommen (S. 341). Vor seiner Ankunft hatte Norvegus Briefe vom katholischen Organist des Königs zu Kopenhagen, Truid Aagesen Sistinus, empfangen (S. 332). Nach dem Prozeß zu Gjerpen in Norwegen, wo mehrere norwegische lutherische Priester, frühere Studenten auf den Schulen der Jesuiten, zum Exil verurteilt wurden (1613), wurde auch der Organist Sistinus nach 21-jährigem Dienst aus seinem Amte entlassen ; mit seiner Familie wanderte er nach Danzig aus (S. 359). Er werde noch 1615 erwähnt, schreibt Helk, in einem Brief eines anderen dänischen Katholiken, Jakob Kydius, an die Propagandakongregation. Nachdem Aagesen sein Amt 1594 erhielt, währte es 21 Dienstjahre bis zu dem vom V. genannten Jahre 1615. Anderseits wird zum Beleg auf das Protokoll der Propagandakongregation vom 23. Januar 1626 verwiesen, an welchem Tag der Brief des Kydius behandelt und die Ankunft des Aagesen zu Danzig erwähnt wurde. Muß doch 1615 als Fehlschreibung für 1625 gesehen werden? Das Originalschreiben des Kydius hat Helk bisher ebensowenig als Pieper und Tüchle wiedergefunden. Der in Perugia, 23. Dezember 1625, geschriebene Brief enthält jedoch einige Einzelheiten, worauf wir hoffen, bald zurückkommen zu können.

Halden, Norwegen. J. J. DUIN.

ANTÓNIO BRÁSIO C. S. Sp. *Monumenta Missionaria Africana. Africa Ocidental.* Coligida e anotada pelo Padre ... Segunda Série. Vol. I, *1342-1499* ; Vol. II, *1500-1569* ; Vol. III, *1570-1600.* — Lisboa (Agência Geral do Ultramar) 1958-1964, 8°, XLVII-758, XXXV-582, XXXV-480 p.

Dentro dum plano de conjunto para a publicação da documentação portuguesa sobre a missionação da África Tropical até fins de oitocentos, previa o compilador três séries documentais em que primeiro se coligissem os monumenta da antiga diocese de S. Tomé e territórios dela desmembrados a seguir, se voltasse depois à antiga diocese de Cabo Verde, e se passasse, finalmente, à África Oriental. Ia-se a documentação avolumando e deixando para demasiado tarde a apresentação documental precisamente dos territórios onde a evangelização começara primeiro. Por essa razão iniciou-se também a segunda série, ainda antes de se ter levado a cabo a primeira, da qual já se deu notícia nesta revista (cf. vol. 24, 1955, p. 453-458, e vol. 32, 1963, p. 198-200). A questão é de interesse tanto maior, quanto a missionação, e mesmo a erecção da diocese, são anteriores no território da diocese de Cabo Verde. Assim, com a publicação agora apresentada, temos a vantagem de seguir paralelamente a evolução missionária em toda a África Ocidental e de poder historiar o princípio de toda a evangelização moderna à base da respectiva documentação.

Para servir a esta finalidade, optou o compilador pela publicação num só bloco, e cronològicamente, tanto da documentação antes publicada como daquela que encontrou inédita pelos arquivos. E não se trata apenas de procurar a vantagem dum corpo completo de monumentos, mas ainda a de revelar a face original de documentos deformados por publicações anteriores, às quais faltava muitas vezes a técnica mais elementar, difìcilmente subsituível pela boa vontade. Nomeadamente a documentação

do século XV fora já antes quase toda estampada, trazendo o primeiro volume da série a ela dedicado, sobretudo a vantagem de a reunir. Serviço do historiador é também a apresentação de documentos referentes a matérias diversas da missionação, publicados « como elementos subsidiários da história da acção missionária». Atitude perfeitamente justificada pois « importa não descurar o clima, o ambiente político, económico e social, em que nos vários períodos da sua história se realizou» (vol. I, p. XI). É como apresentar as condições da sociedade global, em que se inseria a actividade da sociedade-igreja, o que nos atreveríamos a dizer que dá a essa documentação valor mais do que subsidiário, mesmo que se não tivesse dado a hipótese duma confessada instrumentalidade do profano a respeito do sagrado, ou porventura uma simbiose do profano e do sagrado nesta época da História da Igreja e portanto das Missões. Finalmente devemos apontar ainda como serviço intencional à historiografia, os princípios de transcrição adoptados, que são « respeito total pela integridade físico-literária do documento, esforço por torná-lo inteligível ao leitor» (vol. I, p. XII), prescindindo dos pormenores de realização técnica em que pode haver opção e possibilidade de progresso, com vista a leitores de outras línguas.

Situam-se fundamentalmente os documentos na antiga diocese de Cabo Verde, estendida entre o rio de Senegal e o rio de Santo André, correspondendo portanto não só aos actuais territórios portugueses da Guiné e Cabo Verde, mas ainda do Senegal, Gâmbia, Guiné e Serra Leoa. Cronològicamente vão até ao fim do século XVI, estendendo-se o primeiro volume por todo o século XV, levando o segundo a documentação até 1570 e o último até ao fim do século.

Ainda que as siglas do primeiro volume acusem maior número de arquivos do que os seguintes e os espalhem mais pelo continente europeu, o seu material é mais de estampados reproduzidos, aumentando o material arquivístico nos seguintes, com maior representação para a Torre do Tombo (ATT) donde provém a maioria dos documentos, com bastantes da Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL) e do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) e com saídas para Simancas (AGS), para o Arquivo do Vaticano (AV) e por último para o Arquivo da Companhia em Roma (ARSI).

Relacionada com esta distribuição de arquivos, está a distribuição da matéria, pois se no primeiro volume temos toda a questão da descoberta e dos respectivos direitos, de geografia e etnografia, nos seguintes é mais abundante a matéria administrativa, civil ou eclesiástica, acentuando-se finalmente a urgência da evangelização.

Podemos relevar no primeiro volume os passos dos cronistas Azurara e João de Barros, os relatórios dos descobridores, os roteiros, os livros das ordens militares, as bulas e breves de Roma tão importantes para o estudo das atitudes romanas no início da colonização moderna e para a caracterização da missionação. Vem toda a política administrativa interna, distribuição de terras, regulamentação do comércio. Todo um conjunto documental que permite reconstituir a mentalidade, a história, a geografia e a evangelização africana do século de quatrocentos. Abre com a bula de Bento XII a D. Afonso IV, datada de Avinhão a 30 de Abril de 1342, bula que nos dá o elo de continuidade entre a reconquista da península e a cristianização do mundo extra-europeu, e vai-nos entremeando os outros documentos cronològicamente com os restantes documentos pontifícios, sendo o último o breve de Alexandre VI a conceder

a D. Manuel o padroado das terras africanas em 23 de Agosto de 1499 (doc. 96).

Os nomes de Azurara, João de Barros, Rui de Pina, Garcia de Resende, Münzer, Duarte Pacheco Pereira, Valentim Fernandes são outras tantas garantias da importância que apresenta a compilação. Enorme interesse para o espírito missionário das descobertas apresenta o documento 2, sobre « as cinco razões do Infante D. Henrique para os Descobrimentos» (p. 12ss.) tirado de Azurara. Para a questão da escravatura e sua história, o documento 4, « Partilha das presas em Lagos» (p. 18ss.)

No segundo volume encontrou-se o compilador a braços com a escassez de documentos no século de quinhentos. Mas o trabalho mais ingrato foi ainda o de corrigir edições antigas, sobretudo de Sena Barcelos, e de buscar a proveniência dos documentos que não havia sido indicada na edição desse autor. As fontes mais abundantes provêm da Torre do Tombo. As chancelarias régias são certamente as mais fecundas, mas imediatamente menos utilizáveis pelo compilador, que se atém a matérias eclesiásticas. Para isso, é inegualável a Chancelaria da Ordem de Cristo, mas começa apenas a meados do século. Continuam neste volume a ter a maior importância os documentos pontifícios, sobretudo as bulas do Padroado. Os documentos 9, 10, 11 e 12 são de Júlio II e referem-se um, a bula « Ea quae» de 24 de Janeiro de 1506, à pacífica determinação das zonas de influência ultramarina entre Portugal e a Espanha, os outros três às relações e trato com infieis, que fica assim permitido ao rei de Portugal. Pela bula « Sedes Apostolica» de 1505 e pelo breve « Desideras» do mesmo ano é-lhe permitido o comércio ; pelo breve « Pro parte tua» de 1508 poderá utilizar o trabalho dos mesmos. Os documentos 27 e 29 são as duas bulas de Leão X referentes ao Padroado, que a primeira « Dum Fidei constantiam» estende do Cabo Não « ad Indos», e a segunda « Praecelsae devotionis» a todas as outras partes, « ubicumque et in quibuscumque partibus, etiam nostris temporibus forsan ignotis».

Para o Catolicismo africano são da maior importância três acontecimentos, aqui documentados. O primeiro é a fundação da diocese de Cabo Verde. A súplica para a sua criação feita por D. Afonso III por meio de D. Martinho de Portugal vem no doc. 74 (p. 232 ss.) ; a apresentação do bispo Brás Neto no documento 75 (p. 235s.) ; a erecção da diocese a 31 de Janeiro de 1533 no doc. 80 (p. 249 ss.) ; os documentos 81 e 82 são a confirmação do bispo e a cédula consistorial, todas do mesmo dia. E seguem outros documentos referentes à mesma matéria nos n.os 85, 94, 95, 97, 98.

O segundo acontecimento é o desmembramento da vigararia de Tomar da arquidiocese do Funchal, sob cuja jurisdição ficava, além de Santa Maria dos Olivais e de Santiago de Santarém, a região do Norte de África. Trata do assunto o documento 93 (p. 288ss.).

Terceiro acontecimento de repercussão também em toda a missionação portuguesa é a encorporação das três ordens militares de Cristo, de Avis e de Santiago na coroa de Portugal, a 31 de Dezembro de 1551, segundo o documento 129 (p. 426ss.). Aliás já a bula « Constanti Fide» de Leão X (doc. 38, p. 124ss.) concedia aos reis de Portugal o padroado do magistrado das três ordens, a 30 de Junho de 1516, e uns sete anos mais tarde, a 19 de Março de 1523, concedia Adriano VI a D. João III o privilégio de administrador e governador apostólico vitalício da ordem de Cristo (doc. 59, p. 178ss.).

Merecem atenção especial os documentos sobre os escravos, para conhecimento do seu estatuto jurídico. Hajam vista os docs. 18, 21, 24, 25, 133 ... Interessante em especial o doc. 18, onde se trata de ilibar um amo da morte de uma escrava, a quem açoitara um mês antes da morte. O doc. 25 legisla sobre a obrigação de procurar o baptismo dos escravos até seis meses depois da compra, velando pelo consentimento do próprio após os 10 anos de idade. O doc. 48 decreta o *favor iuris* para o direito de alforria e o mesmo se aponta no documento 133. Do maior interesse é ainda a faculdade alcançada de Leão X, em 1518, para o capelão-mor de promover às ordens sacras os Indios e Africanos residentes em Portugal (doc. 50). Finalmente o doc. 167, de 1568, fala já de um projecto de seminário, e o doc. 171 de dispensas ao Direito Comum pedidas em Roma para o bispo de Cabo Verde.

Do maior valor para conhecimento da mentalidade é o doc. 168 sobre as condições jurídicas da guerra justa. Refere-se ao Monomotapa, e portanto à outra costa africana, mas é elucidativo da mentalidade da época em questões de guerras ultramarinas no espaço português e da doutrina teológico-jurídica a esse respeito.

No terceiro volume continua a ser a Torre do Tombo o grande manancial arquivístico, mas aparece pela primeira vez, ao final, o Arquivo Romano da Companhia de Jesus (ARSI). É para este volume que a chancelaria da ordem de Cristo mais contribui, acompanhada das chancelarias régias e de outros fundos da Torre do Tombo. O problema mais em evidência para o compilador parece ter sido o de corrigir as edições anteriores de leitura viciada. É o caso sobretudo da preciosíssima peça etnográfica do capitão André Álvares de Almada, editada, com variantes da própria mão, por Köpke em 1841 (cf. p. XII) e reeditada por Luís Silveira em 1946 segundo a mesma viciada edição.

Quanto à matéria deste volume, podemos dizer que segue geralmente na sequência dos anteriores. Podemos ainda relevar a questão da escravatura. Assim o doc. 36 (p. 84s.) refere-se à conversão do escravo de moiro ou gentio. O baptismo não era bastante para conferir a liberdade, mas era preciso que por si ou por outro fosse pago ao próprio senhor. Mas a ideia de libertar os escravos pelo próprio facto do baptismo é também defendida e proposta ao rei, ao fim deste período, segundo consta do doc. 110.

Outras questões a notar são as do seminário : doc. 3 (p. 7ss.), docs. 50, 95, 96 e outros ; são as da dificuldade no financiamento, v.g. docs. 9 e 101 ; são a descrição ou relação da vida comercial, social e religiosa da ilha como no doc. 42 ou o já mencionado « Tratado breve dos rios de Guiné e Cabo Verde», de matéria etnográfica, e transcrito no doc. 92 (p. 229-378) ; são as acusações contra o bispo, ainda não confirmadas por documento sobre a sentença (doc. 37) ; é a lista de missionários portugueses do século XVI da diocese de Cabo Verde, apresentada ao fim pelo compilador (p. 465-471) ; e finalmente o documento 111 sobre as condições da guerra justa, tal como uma resposta do século XVI exigia que fosse orientada.

É ao fim deste volume que aparece a primeira tentativa e as primeiras negociações para levar àquela diocese quinhentista missionários da Companhia. Tratam do assunto os documentos 50, 56, 95, 96, 99, 101, 102 e 103. A primeira ideia aparece numa carta do P. Fernão Rebelo a 13 de Setembro de 1585 (doc. 50) com notícias de uma relação sobre

a terra, as diligências baldadas por que fosse outro instituto a tomar aquela missão, a proposta de uma experiência a fazer por dois ou três dos que vão a caminho do Brasil, e as perspectivas de formação de bom clero lá. Mas já em 1587 (doc. 56) se escreve para Roma não ser de tomar aquela missão, apesar das diligências de um sacerdote nativo que instava por isso em Lisboa. Quase 10 anos mais tarde, em 1596, a Mesa de Consciência e Ordens é de parecer que sejam enviados Padres da Companhia. Em carta régia de Maio desse ano (doc. 96) é o rei que lhe quere encomendar o colégio, com o qual se escusaria o seminário. Em 20 de Outubro (doc. 99) dá o provincial Francisco de Gouveia as razões para Roma. Já há demasiados trabalhos e a terra é doentia. A 7 de Dezembro é o mesmo que diz para Roma que se vai escusar, dado o trabalho que têm os nossos em Angola em arrecadar o sustento das mãos dos oficiais de Sua Majestade, e a falta de gente que tem esta província (doc. 101). Em carta de 18 do mesmo mês (doc. 102) resume todas as razões para negar, apontando especialmente o facto de ser de escravos a principal mercancia, por onde podem vir odiosidades com os mercadores. Para o Governador de Portugal, no mesmo dia, declina-se o convite, apresentando apenas as razões de outras pesadas obrigações dentro da província (a qual inclui Angola) e nas províncias do Brasil e da Índia (doc. 103).

A missão de Cabo Verde foi tomada em 1604 e através do tempo se concretizaram as dificuldades previstas nesta ocasião : clima doentio e mortífero (Rodrigues, II/2, p. 583-585), dificuldades com os oficiais do rei (ibid., 606ss.) mesmo a respeito do sustento (Rodrigues, III/2, p. 194s., 200ss.) e com os moradores (ibid., p. 197 e 212) sobretudo em questões de comércio (Rodrigues, II/2, p. 608 ; III/2, p. 213 e 225). Por isso a missão apenas durou meio século, desistindo dela os Jesuítas definitivamente em 1653. Para este ponto, como para outras questões missionárias da região, traz assim A. Brásio, o fundamento irrefutável.

As alusões que aqui se puderam fazer com brevidade, mostram com evidência, segundo nos parece, que estamos em presença de uma colectânea indispensável, cujo valor fala por si mesmo, sem necessitar de superlativos. Ficamos à espera dos volumes seguintes para continuar a poder fazer história.

Lisboa. A. DA SILVA S.I.

Documenta Indica, VIII (*1596-1573*), IX (*1573-1575*). Edidit Ioseph WICKI S.I. — Romae (apud " Monumenta Historica Soc. Iesu ") 1964-1966, 8°, XXVII-61*-833 p., 3 maps, and XXV-43*-775 p., 1 map. (=Monumenta Historica S.I., vols. 91 and 94 ; Monumenta Missionum, XX-XXI).

Fr. Wicki is rendering a service not only to the Society of Jesus and its historians, but also to the whole of India, with the publication of these volumes. Thus in the future, India will be able to get a true picture of the Jesuit missionary activity not only based on reports of others, but also on reports of the Jesuits themselves.

The period covered by these two volumes is most important. It is a little over twenty-five years after the arrival of St. Francis Xavier in India and about twenty after his death. He came to India not to bring Christianity but to foster and spread it. His first care was to at-

tend to the Paravas in the south; then came Goa, Bassein and other places. His method was very simple, just to explain and teach catechism, specially to the children.

To historians, the letters of the Jesuits will be one of the best sources of information about contemporary events, as in the two of the student Bro. Eduardo Leitão, one written in Goa on 16 Nov. 1570 and the other on 26 Nov. 1571 (Vol. VIII, doc. 47 and 58) soon before and after the attack of Ali Khan of Bijapur against Goa, and at the time when a dreadful epidemic raged in Goa. In these letters we find that four centuries before our present system of education, with its emphasis on social service, the Jesuit students of the College of St. Paul, who were then nearly 70, seeing that it was a major disaster for the city and its inhabitants and more specially for the Indians, started a great relief campaign (pp. 316, 323, 451). The epidemic did not spare them, and many died in the service of their Indian brethren. More than 40 Jesuits died during this period.

This is a point that needs more attention when examining the contribution of the Society of Jesus to India's uplift and progress. Many Jesuits in India, and some of them of most gifted and most important for the work in India, died then. Newcomers were not frightened by this. Some, perhaps, when in immediate danger, failed; others lost courage, but most of them carried on the work. We of the modern world may perhaps hold that the missionaries did not do as much as we think they should have done; but, thanks to what they did, we have nowadays a Christian community in India, which, although a minority, is a great factor in the development of India. Thanks are due to those pioneers, who left everything and came to India, not for trade or political gain, but to spend themselves altogether for the service of God and men, and many of them gave the most they could give, their own life, for India.

The Jesuits in India have been often accused of being rich, and more specially in Bombay they were said to be the greatest landlords in 1665 when the new English masters of Bombay confiscated their lands at Parel and Mahim. An answer to this charge can be found in this volume.

It should be remembered that the Jesuits were the first to introduce in India a real educational system in the modern sense of the word; and it is well known that there is no possibility of such a system without a solid financial support. In 1570 the Jesuits had schools in Goa, Bassein, Cochin and other places; these schools, although run on the principle of providing only maintenance for the teachers and a little for development, required not a small sum of money, which to us — used to fabulous expenses on education — will seem ridiculous; but when put together all the expenses of all the schools, run into a considerable sum, which at first the Jesuits received from the Government like a grant.

According to the report sent to Rome in 1571 (doc. 64, p. 480) this Government grant was:

For the College of Bassein with 15 Jesuits	400	pardaos
Quilon and Fishery Coast with 12 Jesuits	555	"
College of Cochin with 15 Jesuits	1,500	"
College of Goa with Seminary and Hospital with some 90 Jesuits	7,352	"

The revenue of Bassein shows that at that time the Fathers were able to run a college with a budget of only 400 rupees a year. Therefore 26 rupees were then considered enough to support a Jesuit for a whole year.

The donation of the villages of Bandra, Kurla, Sargy and Mory (doc. 38B, 38C, 51A, 51B, 51C, 51D, 52A and 85A) changed the yearly Government grant of 2,000 cruzados into the perpetual possession of these lands, which were supposed to make a profit of two thousand a year.

These documents, together with many others in the Archives of Rome and Goa, will be very useful to make a complete study of the finances of the Jesuits in India, and to see how they were able to support their educational establishments.

The use of landed property to support the schools was a very good and successful solution to the problem of alms-collecting for the Indian Missions, which in future would depend mostly on the good management of the farms the Fathers had acquired. Bandra, Kurla, Sargy and Mory were the first lands the Jesuits got, and the experiment was so good, that other parts of Asia obtained lands in India, and in the 18th century we find that Marol belonged to Japan and Quirol to China.

How these farms were a financial success and were most necessary for the support of the Colleges in India can be seen in the case of Bombay in 1690 when for the second time the English Administration confiscated the property of the Jesuits, at a time when the farms of Bandra were ravaged by the Arabs and many of the farmers had been carried away by an epidemic. Thus for a number of years the Bandra revenue was completely lost and the college of St. Paul in Goa had to be supported by annual subscriptions imposed by the authorities on the other colleges until the crisis passed. Just a little before the Maratha invasion of Salsette island the Administrator of the China lands, Bro. Vieyra, in 1735 was able to deposit for investment in an English Bank of Madras Rs. 20,000 for the benefit of the China Mission.

Only one remark : the editor of *Documenta Indica* has identified the villages of *Sargy* and *Mory* with those of *Saki* and *Mohili* in Salsette islands (p. 253 and others), and has not located *pragana Camao* (pp. 253, 257, 398, 571). Map No. 137 of the *Survey of India* places Kaman village 4 miles east of the Bassein railway line, and half a mile south of this village on the Kaman Nala is found the village of Sarja Mori, and another half a mile further south the uninhabitated Sarja Praguana. These were the two villages donated by the King of Portugal to the Jesuits. (In p. 35*, l. 2, *finem* is clearly a misprint for *fidem.*)

Volume IX is also full of information about India. More especially two points deserved very careful consideration to understand the policy of the Jesuits in India, which will be considered here under two names, Fr. Valignano and Fr. Henriques.

Fr. Valignano was the leader of the great expedition of 1574. All the documents connected with this expedition are worth studying for the light they throw on the desire the Jesuit authorities had of sending more and more men to take the place of those who had already died, and also to be able to attend to more and more needs in every part of India. The experience already gained with a number of men sent to India and found there not sufficently prepared for their work showed how important it was to make sure that those who volunteered and were chosen had the

necessary qualities for the Indian field. Fr. Valignano is very particular about this, and he even says that some Jesuits had volunteered and were sent to India only for a change.

After Xavier, Fr. Valignano is the man who did most to place the work of the Jesuits in India on a firm basis, so that it would be for the benefit of India. He soon realized that the evangelization of the East could not be on any national basis, and so he made it daily more and more dependent not on the flow of men and supplies from Europe, but on what the East could give then.

The experience gained during so many years of admissions and training of men in India showed him the way. It was during his time that the proposal of a college at Malacca like the one of Goa to supply the needs of the Far East was put forth (pp. 22-24), and, when this was given up, he pressed for the college of St. Joseph at Macao, which ultimately became the house of formation for the Jesuits sent to China and Japan.

It is enough to read Valignano's report from Goa of 25 December 1574, only three months after his arrival in India, to see that he was an exceptional man with the qualities necessary to deal with the problems in India. No doubt he used material already collected and prepared by those who preceded him, but his careful selection of topics and the way he presents them show that his vision was not limited to nation, time or persons, and could see at a glance what was required to make the work of the Jesuits in India successful.

Valignano himself was responsible for the printing of the first catechism in Tamil, which appeared at Quilon in the year 1578. So it is rather surprising that he has nothing to say on this new venture of his, which — in spite of the great help he got from Bro. João Gonçalvez, who prepared the dies of the Tamil type first at Goa and then at Quilon — entailed a very great expense. Thanks to him the catechism was printed.

The pity is that in this as in many other things Fr. Valignano's successors did not follow in his footsteps. In 1604 Fr. Stephens complains to Fr. General about the little help he got from his Provincial, who did not seem to be desirous of printing the Christian Purana in Devanagari script, as he wanted and for which he had prepared the Mss ; this work, after his death, was printed in Roman characters, because it was cheaper and easier.

A study of the life of Fr. Henrique Henriques would show how beneficial was the work of the Society of Jesus in India. Fr. Valignano in his famous letter to Fr. General, already mentioned above, calls him the apostle of the Paravas. He knew well not only Tamil but also Konkani, so much so that one of the first Konkani grammars was composed by him.

His character is one of the most remarkable cases of a man most unassuming, always ready to do good to all without distinction of caste or language. He worked for more than 50 years in the Fishery Coast never having any trouble with the authorities, because he was always busy doing his work, which was to make known to all the Indians the lovableness of their Redeemer. He has not been canonized not because he did not or does not deserve it ; but because both in life and after death he kept his norm of being all to all without in any way intruding himself. The reading of his letters is really a lesson in this kind of virtue, which was his own of making himself invisible, so that all might see the Invisible in him.

Bombay, St. Xavier's College. J. HUMBERT S.I.

Robert de Nobili S.I. *Gnānopateśa Kurippitam, 28 Pirasankankalum.* [Cathechism and 28 Sermons]. — Tuttukkuti [Tuticorin] (Tamil Literature Society) 1965, 8°, vii-x-154 p.

Id. *Upateśam.* [Instructions]. — Ibid., 1965, 8°, iii-v-198-50 p.

The Tamil Literature Society and Fr. Xavier Rajamanickam, S.J., have done a good service to the history of Jesuit missions in India by publishing these inedited works attributed to Fr. Robert de Nobili.

The *Kurippitam* has 12 chapters. The first chapter insists on the purity of intention necessary for those who come for catechism, namely, that they seek not temporal advantages, but heaven, man's beatitude. To teach men the way to heaven the Kurippitam proposes to treat of God, of the avoidance of sin, and the practice of virtue in the right manner and order. Though God is in Himself unknowable, we can know enough of him to save ourselves if we know His existence, unicity, attributes, the goal for which He created men, the religion He has ordained for their salvation, the justice He deals out to the good and the wicked. Man owes it to God to practice the true religion ; he cannot clear this debt by practicing false religions. (Ch. 2.)

God's existence can be known by reason, as the author of this world, its limited perfections, and order. Sarvesran, the Lord of all, is one, self-existent, without beginning, spirit (Ch. 3) ; all-perfect and transcendent cause of all good, He is infinite in power, wisdom, justice and mercy, infinitely holy and happy in Himself. (Ch. 4.)

God is omnipresent by knowledge, power and causality, the First Cause of all things, creates men and things for them, and gives commandments. (Ch. 5.) God creates the angels, some of whom persevere in good and help men in many ways ; some become wicked, and lead men away from God to practice superstitions and false religions. Forgiveness of sin can be had only from God, through repentance. (Ch. 6.)

God creates man and endows him with special gifts ; man disobeys God and is punished : original sin. (Ch. 7.) Blinded by original sin, like the blindmen who went to see an elephant, men set up false religions to worship devils, ancestors, creatures, customs. (Ch. 8.) Belief in fate that is written on the head of each one determining one's life, and belief in transmigration are rejected. (Ch. 9.)

Ch. 10 speaks of the true religion God has ordained for man's salvation ; this religion has knowledge of the true God, enjoins the practice of all virtues and the avoidance of all vice ; though superior to reason, still is reasonable ; must possess temples and priesthood, who embody the religious practice, must possess means of true remission for sins, and finally God must become incarnate and live the religious life. It explains also how men prefer sin and follow the example of the wordly wise or, misguided by the prosperity of the false religions, do not follow the true religion.

Ch. 11 exposes the doctrine of the Trinity and contrasts it with the tirumurti. Ch. 12 speaks of how to make reparation for sins, God became man, and how it was done in a way befitting God's attributes in contrast to the avatars.

All through De Nobili cites from Tamil literature or popular sayings and songs to support his points and reject the hindu aspects.

A note at the end of the *Gnānopateśa Kurippitam* says that the course must continue with the *28 Sermons.* In a way, these sermons form a

fitting summary in the first 6 chapters, having the same titles, but after that enlarge upon the life of Christ up to Ch. 24. Ch. 25 deals with the coming of the Holy Spirit and the Church. Ch. 26 is devoted to Judgement, Heaven and Hell and the way of the commandments to avoid sin, which the *Kurippitam* proposed to treat, but only touched in passing. The next Chapter speaks of the necessity of baptism and its effects by way of remission of sins, grace and the adoption as children of God. The last Chapter speaks of the Eucharist as sacrifice and sacrament, and an easy way to assist at them fruitfully. The same topics are developed in the *Instructions*.

Thus the three works go together and form one complete course of Catholic doctrine : the first part (*Catechism*) being more apologetic, the second (*Sermons*) more extensive on the life and work of Christ and the Church, the third (*Instructions*) more limited to some points of Christian religion. The scope the author set for the *Kurippitam* is achieved — especially knowledge of the true religion, avoidance of sin and practice of the virtues — only in the last Chapters of the *Sermons* and in the *Instructions*.

These two volumes under review follow the publication of another Gnānopateśan Catechism, also edited by Fr. Rajamanickam and by the Tamil Literature Society (Tuttukkuti 1962).

Rome, Bellarmin College. M. MARIADAS S.I.

Antão de Proença's Tamil-Portuguese Dictionary A. D. 1679. Prepared for Publication by Xavier S. THANI NAYAGAM. — Kuala Lumpur (Department of Indian Studies, University of Malaya) 1966, 8°, 20 S. + [I-IX]-247 Folia. [Verkauf durch E. J. Brill, Leiden, Holland].

Prof. Thani Nayagam, führende Autorität der Tamilstudien an der Universität Kuala Lumpur und Herausgeber der Zeitschrift *Tamil Culture*, entdeckte 1954 in der Vatikanischen Bibliothek (*Borg. Ind. 12*, früher in der Bibliothek der Propaganda Fide) Proenças *Vocabulario Tamulico*, das 1679 in Ambalakat (Malabar, heute Kerala) gedruckt wurde. Es ist das einzige heute bekannte Exemplar und wird auch bei Streit, *Bibliotheca Missionum*, Bd. 5 (wo Proenças Missionsberichte aus den Jahren 1659-1665 registriert sind), nicht erwähnt. Proença war Portugiese und trat 1643 in seinem Heimatland in die Gesellschaft Jesu ein. 1647 kam er nach Indien und später in die Mission, wo er 1653 (nicht 1647, wie auf S. 12 zu lesen ist ; vgl. den portugiesischen Text) die schwierige Sprache der Tamulen zu erlernen begann. Mit großem Fleiß studierte er die vor ihm verfaßten Werke der Missionare, so das *Flos Sanctorum* des P. H. Henriques (gedruckt 1586), die Schriften der PP. De Nobili und Manuel Martins, sowie das ausführliche Wörterbuch des P. Ignazio Bruno (siehe dazu Streit, *Bibliotheca Missionum*, Bd. 5, S. 215), sowie einheimische Autoren und die Volkssprache, die ihm als Pandaraswami-Missionar ganz vertraut war. Leider starb Proença, erst 42jährig, schon 1666 in Tottiyam am Cauvery-Fluß. Der Zweck seines Wörterbuches war durchaus praktisch : es sollte den portugiesischen Missionaren ein allzeit nützliches Handbuch für ihre apostolische Tätigkeit bei den Einheimischen sein. Aus diesem Grund ließ er die zahlreichen dichterischen Ausdrücke Brunos weg, nahm jedoch eine Anzahl Sanskritwörter auf, die im Gebrauch waren, ordnete die Wörter nach dem portugiesisch-

lateinischen Alphabet (ABC), fügte gelegentlich lateinische Erklärungen ein, die den Missionaren geläufig waren usw. Das Wörterbuch wurde nach dem Tod des Verfassers von drei Kennern der Sprache und von der Inquisition in Goa gutgeheißen. Es ist heute nicht nur für die Philologen äußerst wertvoll, sondern auch für alle, die sich mit der Geschichte, dem Christentum und Hinduismus sowie der Kultur des Tamilnâds jener Zeit befassen. So finden wir z.B. den Titel *Narapati*, « Herr der Menschen », für den Kaiser von Vijayanagar, ferner die Bezeichnung für verschiedene damals laufende Jahre, Namen der Geschenke für die Braut, geographische lokale Bezeichnungen, Idole, Unterkasten, stets mit besonderer Beziehung zur Gegend. Im ganzen ist die Faksimile-Wiedergabe gut, wenn auch gelegentlich infolge des fast 300jährigen Alters des Buches manche Seiten und etliche Buchstaben gelitten haben. Als Drucker gibt Thani Nayagam auf S. 9 *Aichamoni* an ; auf dem Titelblatt ist jedoch eher *Archamoni* zu lesen. Ignacio Archamoni war ein zeitgenössischer italienischer Missionar in Kanara und Salsete-Goa, durch den möglicherweise unser Drucker für das Christentum gewonnen worden war. Proenças Lexikon zählt 16.546 Grundwörter (« separate main entries »), mit den Ableitungen sind es bedeutend mehr (S. 9). Man ist einigermaßen erstaunt, wenn man in Ziegenbalgs Brief vom 1. Oktober 1708, in Tranquebar nach zwei Jahren Indienaufenthalt verfaßt, liest : « In solcher malabarischen Sprache habe ich selbst in diesen zwei Jahren 14 Bücher geschrieben, als ... 13. Ein malabarisches Lexikon, so ich selbst durch Lesung ihrer Bücher gesammelt, bestehend in etliche zwanzigtausend Vokabeln und freien Phrasen, 14. Ein poetisches Lexikon, so ich aus ihren poetischen Büchern gesammelt, bestehend in 17.000 Vokabeln, so da von den gemeinen Malabaren nicht können verstanden werden, sondern allein von den Gelehrten » (D. Arno Lehmann, *Alte Briefe aus Indien.* Unveröffentliche Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg, Berlin 1957, S. 86). Sollte Ziegenbalg wirklich alles « selbst durch Lesung ihrer Bücher gesammelt » haben ?

Rom. J. Wicki S. I.

Iosephus Krahl S.I. *China Missions in Crisis. Bishop Laimbeckhoven and his Times. 1738-1783.* Dissertatio ad lauream in Facultate historiae ecclesiasticae Pontificiae Universitatis Gregorianae. — Roma (Pont. Univ. Greg.) 1964, 8°, XI-338 p.

In 1787, when the news of Bishop Laimbeckhoven's death reached Peking, a friend of his remarked : " Truly, he was, in every sense, a man of the greatest worth. If I have time next winter, I shall write at greater length all the good he did and all he suffered during half a century as missionary and bishop. " The resolution, it seems, never had a chance to be carried out. Recently Fr. Joseph Krahl, now professor of Church history at both the Bellarmine College in the Philippines and the Pontifical College of Dalat in Vietnam, decided to make up for the omission. But the writing he produced is no longer just an account of the deeds and sufferings of an Austrian missionary and bishop. The result is a well-documented yet very readable monograph on the history of the China missions during the fifty years that Laimbeckhoven was in the center of events. As Bishop of Nanking and Administrator of Peking it was his task to promulgate and execute the Papal Brief which ordered

the suppression of the Society of Jesus, of which he himself was a member. He was indeed a great but " tragic figure " in " one of the less inviting periods of Chinese mission history. "

Fr. Krahl's *China Missions in Crisis* is a significant contribution to Church history. It enlightens us on a subject which, despite its importance, has been until now little known to us. The 18th century should not be regarded merely as a period of decadence. It was also a period of transformation. It was under the harsh conditions of the time that the Catholic Church became to some extent domesticated in China. Moreover, the scattered Christian communities which had survived through the century gave the impetus to the missionary movement of the early 19th century and checked to some extent its bias towards europeanization.

Is it due to his neglect of the Chinese sources that the author adheres sometimes to the one-sided views occasionally found in the missionary correspondance? He gives the impression that he shares the opinion that the Emperor Ch'ien Lung's changing measures against Christianity were the result of his " unstable character. " It is particularly regrettable considering the fact that the author possesses a knowledge of Chinese not easily attainable by non-Chinese.

Rome, Papal Gregorian University. J. Shih S.I.

Marcel Trudel. *Histoire de la Nouvelle-France.* II *Le Comptoir, 1604-1627.* — Montréal-Paris (Fides) 1966, 8º, xlix-554 p.

L'historiographie de la colonisation française en Amérique du Nord n'en est plus à ses débuts, mais on peut dire qu'elle est en plein développement. On pourrait la faire remonter jusqu'à Marc Lescarbot, à Samuel de Champlain et à Pierre Biard ; mais ces auteurs sont davantage des témoins que des historiens. La première œuvre historique générale sur le sujet est celle du P. Ducreux, suivie au dix-septième siècle par celle du récollet Chrétien Le Clercq. Un confrère et contemporain de ce dernier, Le Tac, a aussi laissé une œuvre manuscrite. Un grand ouvrage apparaît ensuite au dix-huitième siècle, celui de Charlevoix. Environ un siècle plus tard, F.-X. Garneau inaugure la période moderne de l'histoire de la Nouvelle-France. Et présentement, deux œuvres importantes sont en cours de publication, l'*Histoire* de M. Gustave Lanctot et celle de M. Marcel Trudel. Le présent compte rendu portera sur le deuxième volume de ce dernier, paru au cours de l'année dernière.

Le temps considéré est court : 1604-1627. La dimension de la colonie ferait paraître cette histoire insignifiante. Le chiffre le plus élevé de la population n'atteint pas la centaine et elle est au surplus dispersée. Il n'y a que cinq familles à Québec, le seul lieu où l'on en compte. Pourtant, ce sont, à proprement parler, les origines de l'établissement français. C'est ce qui donne à la période sa signification. L'importance du sujet se mesure à la quantité des problèmes historiques et au caractère décisif des expériences vécues durant ces années. Voilà pourquoi l'a. a dû raconter cette histoire en un volume aussi étendu, dont le texte demeure dense et sans bavures.

L'introduction situe ce second volume dans la perspective du premier, où l'a. a raconté un siècle de découvertes et de vaines tentatives faites en Amérique. Quatre chapitres sont d'abord consacrés à l'effort de créer une colonie en Acadie (1604-1614), effort qui se termine, tout

compte fait, par un échec. Du cinquième au neuvième chapitre, on raconte les péripéties d'un établissement à Québec (1608-1627) et les démarches constamment contrecarrées pour asseoir sur une base économique solide une colonie toujours menacée de dispersion et qui pourtant réussit à durer. Les quatre derniers chapitres sont des études synthétiques : les missions, la politique indigène, la rencontre des cultures et le caractère commercial des premiers postes français. En conclusion, l'a. montre qu'on est encore à pied d'œuvre en 1627 et que s'impose avec urgence la réorganisation que Richelieu va faire en cette année, réorganisation qui sera le point de départ d'une nouvelle période. L'ouvrage est illustré de plusieurs cartes et tableaux, muni également de tout l'apparat scientifique désirable : bibliographies, annotations, appendices et index.

Ce qui faisait la difficulté de cette histoire était à la fois l'insuffisance, la dispersion et la partisanerie des sources. Les problèmes fourmillaient, auxquels les historiens du passé avaient souvent négligé de donner même une expression. Plusieurs de ces sources sont encore inédites. L'a. affronte les problèmes un par un et s'efforce de les épuiser dans toute la mesure où les documents arrivés aujourd'hui à la lumière le permettent. Le résultat est une véritable somme, organiquement structurée, de toutes les recherches accomplies sur la période. C'est un ouvrage désormais indispensable. Trait nouveau, auquel l'historiographie canadienne-française nous avait peu habitués : le développement de la civilisation française en notre pays est constamment mis en parallèle avec l'œuvre des autres nations européennes sur le continent américain, et spécialement en Amérique du Nord. La contribution de la France y acquiert son juste prix, en regard de celle des nations rivales. Il faut confesser qu'elle est hésitante et assez mesquine, même si le courage et la persévérance de certains individus se trouvent grandis par les difficultés et les incompréhensions. Les futures faiblesses de la colonie trouvent dans ces origines un commencement d'explication.

Signalons l'originalité de la vision historique, plus marquée encore dans ce second volume que dans le premier. Le lecteur y trouvera beaucoup d'aperçus nouveaux, fruits d'une information abondante et étendue, que l'a. a très bien maîtrisée. L'indignation de Champlain contre Nicolas de Vignau, interprète en algonquin, qui prétendait avoir connaissance de la baie d'Hudson et dut ensuite avouer son mensonge, apparaît sous un jour nouveau. Il ressort de l'étude des circonstances que Vignau pourrait être bien davantage une victime des Algonquins qu'un bavard intempérant. L'a. a étudié la délégation du récollet Le Baillif en France, en 1621-1622. Le religieux est traité de faussaire. L'épithète est-elle trop forte ? Il semble toutefois acquis que le délégué de la Nouvelle-France a usé de procédés blâmables. La difficile histoire de la mission des jésuites en Acadie est racontée avec impartialité et celle des missions récollectines dans le bassin du Saint-Laurent est traitée avec nuances et objectivité. Particulièrement méritoire est le souci de situer chaque événement dans son contexte global, celui qui lui donne son juste relief. On échappe ainsi aux préventions que la mode ou la routine imposent parfois aux historiens.

L'appareil scientifique est imposant. D'abord par son étendue. On se demande quel document connu de fraîche ou d'ancienne date, quelle étude, même la plus particulière, quel ouvrage, intéressant la période de près ou de loin, a pu échapper à une si méticuleuse recherche. Les

sources sont clairement et intégralement indiquées ; les jugements sont fortement étayés. Car l'a. a la préoccupation constante d'être juste ; et c'est une très grande qualité, à la fois estimable et rassurante. Exemple de ce souci : l'analyse du rôle des De Caen et le jugement porté sur eux. Ils ne perdent rien du crédit qui leur revient, sans qu'on ait caché leurs défaillances.

En somme, le mérite le plus évident de ce livre, outre l'abondance et la pénétration des analyses, est l'équilibre des perspectives et des jugements. On pourra critiquer telle ou telle appréciation de détail, mais on devra concéder la justesse générale des vues et l'honnêteté imperturbable de l'auteur. Le service que M. Trudel aura rendu à l'histoire de la Nouvelle-France est incomparable. Nous attendons avec hâte la suite de la série, dont la qualité est déjà présagée et garantie par les deux volumes publiés. Nous terminons par une réserve qui ne voudrait rien enlever à l'estime que ce livre mérite. Le style est quelque peu difficile et négligé. La ponctuation aurait pu être mieux utilisée. Une raison partielle de l'aspect un peu chaotique de la langue est peut-être l'abondance des expressions tirées des sources et reproduites littéralement. L'a. peut toutefois trouver une excuse dans la rapidité avec laquelle, malgré ses occupations multiples, il a réussi à produire un livre aussi considérable et d'aussi belle qualité.

Montréal-Rome. L. CAMPEAU S. I.

PIERRE PELLEPRAT S.I. *Relato de las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en las islas y tierra firme de América meridional.* Estudio preliminar por José DEL REY S.I. — Caracas 1965, 8°, LXI-112 p. (= Biblioteca de la Academia nacional de la historia, 77).

Las tierras de la moderna Venezuela tuvieron en la historia la misión de ser « vías de tránsito » hacia las zonas interiores del continente sudamericano. Ni en lo civil ni en lo eclesiástico enraizaron en su área instituciones estables. Así los jesuitas, ya instalados en otros campos colindantes, no penetraron en el suelo venezolano, de una forma algo consistente, hasta 1628, en que nació el colegio de Mérida. En su mente pugnaban entonces dos criterios : el cultural y el misional. Éste se llevó la primacía ; pues, reducida la finalidad docente al dicho colegio andino, la corriente misionera — proveniente la española de Bogotá y la francesa de las islas caribes — abrió sus rutas hacia tres frentes de operaciones : Llanos-Orinoco, Guayana y Guarapiche. Tal en el siglo XVII. En el XVIII, afianzada ya Caracas en su postura de ciudad metropolitana, atrae el interés de los jesuitas, mientras en las llanuras de Casanare se palpa una cierta pesadez de movimientos misioneros. Simultáneamente, sintonizando con los aledaños territorios de las Indias occidentales, surgen valiosos círculos culturales, con sus exponentes : los escritores de la « generación dieciochesca » y de firmas señeras, Gumilla, Lubián, Gilij, Rivero.

En la producción historiográfica jesuítico-venezolana cabe distinguir dos fases : una inicial, siglo XVII, autónoma y simple, de tendencias apologéticas de la Compañía y del indígena, con Pelleprat ; la otra, siglo XVIII, más elaborada, reflexiva sobre la obra en desarrollo, con preocupaciones indigenistas aun extravenezolanas, con la vista clavada en

el Paraguay, misión-piloto: el equipo Gumilla-Rotella, cuyo mérito primero constituye la revelación al mundo europeo del complejo Orinoco. Lógicamente, el misionero, como actor y como autor, se siente condicionado fuertemente por su medio geográfico-etnológico: naturaleza rebelde en sus tierras y en sus hombres individualistas, heterogeneidad de razas y culturas — Francia y España, políticamente enemigas, que se encuentran en el suelo venezolano, con sus intereses discrepantes —, y todo dentro de un campo cronológicamente estrecho, constituyen el fondo en esta obra literaria.

Así encuadrado por el prologuista, Palleprat — diferenciado de otros dos homónimos suyos, víctima de una bibliografía escasa, mediocre e imprecisa — nos presenta sus tres obras americanistas, más una ascética, cuya paternidad indiscutiblemente le pertenece: entre aquéllas, la que aquí se edita, más la *Introduction à la langue des Galibis*, más *De insulis Americae*. A través de esta su producción literaria, se nos revela su autor como una persona rica intelectualmente, de sólida formación humanista, más que histórica, de interés geográfico en sus descripciones, en cuya observación halló, quizás, una fuga de su siquismo íntimo: emotivo, introverso, secundario, triste y deprimido.

Si este *Relato* aquí presentado, cuyo radio alcanza desde el Caribe francés a la actual Venezuela y Guayana, es símbolo del plan ideal de los jesuitas franceses de proyectarse desde las islas caribes al continente venezolano, en cambio, ha repercutido débilmente en la bibliografía — aun jesuítica — española, francesa, alemana e inglesa, muchas de cuyas afirmaciones piden ser controladas y rectificadas.

Esta presentación del autor Pelleprat lleva al prologuista a estudiar la persona del jesuita burdigalés, nacido en la ciudad del Garona en 1606, novicio en 1623, profesor de gramática en el colegio de Saintes (1611), en Agen (1633), en Tulle (1636), en Agen de nuevo (1645); pasa en 1651 a las islas francesas del Caribe, en 1653 a Guarapiche, en el continente; regresa enfermo a Francia en 1655, donde publica su *Relation*; en 1657 ó 58 se halla en México; en 1662, en San Luis de la Paz, en ministerios con españoles; el 21 abril 1667 fallece en Puebla (México).

A este amplio y bien estructurado estudio preliminar — donde hubiéramos preferido ver presentada la persona de Pelleprat antes que su obra bibliográfica —, sigue la edición dela *Relation* en castellano, edición seria. En su primera parte se describen las islas caribes, se narra la obra de los jesuitas misioneros franceses e irlandeses, y concluye con la narración de las muertes violentas de los jesuitas Guillermo Aubergeon y Francisco Gueimu con dos jóvenes franceses. La parte segunda se ocupa de las misiones en el continente austral, donde aparece como actor principal el cartesiano Dionisio Mesland, hasta terminar — tras un capítulo autobiográfico — con el relato del retorno del autor a su patria. Fin de la primera actuación de Pelleprat en el mundo americano, y final de su producción literaria americanista, es esta obra, de interés tan variado para el estudio de la etnografía, sociología, folklore, filología, historia, escrita por un testigo inmediato que vivió su mundo intensamente.

Roma. A. DE EGAÑA S.I.

1. MISCELÁNEA EN TORNO A LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA

Es fenómeno que viene presentándose cada día con mayor volumen, en el círculo del mundo pensante, el partir de la antigua filosofía, para interpretar y enfocar los problemas del mundo actual. Tanto la primera escolástica como la segunda — y más ésta, por su mayor cercanía a la coyuntura moderna — figuran en primer plano cuando el hombre de hoy trata de dar un contenido lógico a su acontecer. En esta línea registramos nombres de jesuitas, cultores, en los siglos XVI-XVII, de la escolástica remozada y aplicada por ellos a su tiempo. Tal se nos presenta el portugués Pedro da Fonseca con sus « Instituciones dialécticas » [1], publicadas en dos tomos : en el primero, por vía de presentación, el prof. Miranda Barbosa, de la Universidad de Coimbra, abre esta edición bilingüe (latín-portugués) en el IV centenario de la primera edición (1564), encuadrando acertadamente la figura del « Aristóteles portugués » dentro del renacimiento literario del Portugal de Juan III, en medio de las dos corrientes sintomáticas del intelectualismo luso : la investigación de lo lógico y el ideario ético-político, bajo la égida respectivamente de Fonseca y, más tarde, de Suárez.

El primero, nacido en la villa de Cortiçada (1528), alumno del colegio jesuítico de Coimbra, ingresado en la Compañía en 1548, envuelto en el ambiente cultural portugués dominante en los dos centros de máxima potencialidad, Coimbra y Évora, pasó la primera etapa de su vida (1551-1569) en estas aulas universitarias en función de docente de filosofía y teología, hasta que en 1570, en el paraninfo eborense, obtuvo el doctorado en la ciencia sagrada. A partir de 1572, desde que va a Roma como elector de la provincia portuguesa de la Compañía de Jesús, cargos directivos de su instituto absorben su poderosa personalidad : asistente cabe el general Mercuriano (1573) ; prepósito de la casa profesa de Lisboa y visitador de Portugal (1582) ; nuevamente a Roma (1593) como representante de su provincia jesuítica, fue incluido en la lista de los idóneos para el obispado del Japón, pero falleció en Lisboa en 1593.

Figura bidimensional — filósofo y gobernante —, dentro de su preocupación filosófica centró en la lógica su campo de investigación ; así, las formas de la argumentación, y en especial la estructura del silogismo, ocupan más de la mitad de esta su obra. Sin que los años lo hayan envejecido, el pensamiento de Fonseca conserva su vitalidad por su reflexión sobre los términos noéticos del pensamiento, por su determinación de las relaciones entre concepto, juicio y raciocinio, y por su tesis personal de que la verdad y el error no están, elementalmente, en el juicio, sino en el concepto nudo (contra la opinión ya expresada por Suárez y recogida luego por Descartes). Con esta prioridad lógica que se adjudica al concepto respecto del juicio, y a lo singular sobre lo universal, adquiere la obra fonsequiana, en la estimativa moderna, un puesto de honor. Ter-

---

[1] Pedro da FONSECA, *Instituições dialécticas. Institutionum dialecticarum libri octo.* Introdução, estabelecimento do texto, tradução e notas por Joaquim FERREIRA GOMES. 2 vols. — Coimbra (Universidade, Instituto de Estudos Filosóficos) 1964, 4°, LXVIII-453, [IX]-464-861 p.

sura de pensamiento, sencillez de expresión, habilidad en conjugar la mentalidad aristotélica con la de los filósofos posteriores, rigor científico en la fijación textual del maestro del Peripato, merecieron a Fonseca ser piloto orientador de sus posteriores, como de Suárez, quien cita al doctor luso unas 112 veces en sus *Disputationes* (1597).

En la presente edición, calcada en la de Coimbra 1575 (igual a la del año anterior en la misma ciudad), con variantes de las ediciones de 1564 y 1590, los densos índices, además de ayudar al estudioso, tienen la misión de revelar los influjos pasivos y activos que se registran en el maestro portugués, quien obtuvo, entre los de su clase, la más amplia resonancia en las aulas universitarias extranjeras.

* * *

A sorprender los matices del pensamiento dominante en la segunda escolástica contribuye igualmente la obra de T. J. Cronin [2], que entabla un minucioso paralelo entre Descartes y Suárez sobre la existencia de lo objetivo. La idea, en su doble aspecto — como realidad óntica en la mente pensante, y como representación lógica de lo objetivo extramental, en Dios y en el hombre — la recibió Descartes de la escolástica, y más próximamente del ambiente jesuítico que respiró el autor del « Discurso del Método» en el colegio de La Flèche, donde se manejaban los textos de Fonseca, Toledo y Suárez, dentro del clima filósofico creado por la *Ratio studiorum* de la Compañía (1599), a juzgar por las citas repetidas en sus páginas, animadas también por el platonismo agustiniano que Descartes respirara en sus frecuentes tratos con el Oratorio de Bérulle.

Descartes, sin embargo, no es un pedísecuo de la escolástica ni de Suárez : si su punto de arranque, el « ens obiectivum», es de cuño escolástico, sus tesis fundamentales en la materia pronto se lanzan por rumbos que van alejándose de la tradición medieval : su misma metodología filosófica, que de Dios-causa desciende a la cosa-efecto, sigue la marcha inversa del pensamiento suareciano, que de la cosa asciende a Dios ; si para Suárez la cosa es en sí y por sí verdadera, y como tal la conoce Dios, para Descartes la cosa es verdadera porque como tal la conoce Dios ; si Suárez marca una distinción formal entre el entendimiento y la voluntad de Dios, Descartes la rechaza totalmente ; si para Suárez la filosofía debe inquirir la teleología de los seres, Descartes, a base de su total identificación del binomio entendimiento-voluntad en Dios, absuelve al filósofo de esta misión.

Este paralelismo muy detallista, entre Descartes y el « Doctor eximius», revela la postura sincretista — tan cara al pensador francés — y que en esta obra, que analizamos, los apéndices subrayan valientemente. Como complemento a las doctrinas expuestas en el cuerpo de la obra, estos apéndices presentan las fuentes del ideario metafísico de Descartes y de su primer principio (*cogito ergo sum*) : Avicena, Enrique de Gante, Duns Scoto, todo a la luz, además, de las interpretaciones que han venido concentrándose alrededor del pensamiento cartesiano sobre la existencia de la verdad eterna en Dios. Gracias a estos aportes, provenientes de ángulos dispersos, se coloca la figura de Descartes dentro de la evolución de la

---

[2] Timothy J. Cronin S.I., *Objective Being in Descartes and in Suarez.* — Roma (Gregorian University Press) 1966, 8⁰, vii-276 p. (= Analecta gregoriana, 154).

gnoseología, en su punto justo, desvestida del mito de originalidad integral que un entusiasmo poco crítico le aplicara.

Así iluminada la faceta de la lógica suareciana, W. Ernst [3] estudia la vertiente moral del maestro granadino: la teoría de las virtudes en el pensamiento del Eximio, a base de las lecciones tenidas en el Colegio romano, casi todas aún manuscritas. Siempre dentro de la corriente aristotélica que por el Aquinate pasa a la escolástica, con un sano y respetuoso eclecticismo, Suárez, en el cuerpo de su teoría ética, señala el valor de ciertas actitudes humanas y morales frente a la virtud, bases fundamentales de su doctrina, recogida parcialmente de maestros precedentes.

De aquí se pasa al estudio de la esencia y forma de la virtud, de su relación intrínseca con los hábitos operativos, de su fundamentación filosófica y sicológica, que han de cristalizarse, en virtud de su interna dinámica, en actos internos o externos, como la causa se concreta en su efecto. Este estudio analítico del criterio ético suareciano, al perseguir la curva de su pensamiento, da por resultante una mayor y más vigorosa potencialidad de su pensamiento que en las primeras lecciones tenidas en Roma. Ya en Salamanca, Suárez — consciente de su personalidad científica, con profundidad más honda, si bien reverente con la tradición de los grandes autores morales medievales — no duda en afirmar sus ideas personales, aun cuando ello exija desviarse de algunos de sus predecesores, como en la cuestión de la unidad y distinción de los hábitos adquiridos e infusos en el siquismo humano.

La edición crítica del texto de *De habitibus in communi* — fecha 31 de mayo 1582 — a base de cuatro manuscritos (p. 14-20), nos descubre el pensamiento del Eximio en torno a los hábitos: existencialidad y realidad de los mismos, su radicación inmediata en el alma, la interdependencia entre los hábitos y los actos, el proceso de su generación y anulación, su unidad y distinción. Dentro de la producción suareciana, el presente tratado, ceñido de contenido, viene a aportar nueva luz sobre el criterio del maestro en torno al mundo síquico humano, hoy, cuando todavía el hombre es un misterio, objeto de estudios dispares.

De este estudio suareciano del ser humano en sí, se pasa en el trabajo de De Vries-Soder [4] al estudio del hombre en sociedad, como sujeto y creador del *ius gentium*; en esta primera edición bilingüe (latín-alemán) se nos da el texto de la parte primera de la edición de Coimbra 1601. Si con ésta se compara la edición hecha en la misma ciudad en 1612, se nota la evolución del pensamiento suareciano hacia una más completa inteligencia del problema iusnaturalista. Insatisfecho Suárez de las divisiones generalizadas entre los romanistas: *ius naturale*, *civile et gentium*, se afana por crear otra categoría jurídica diferenciada tanto del derecho civil como del natural.

La novedad del Eximio consistió en hacer del *ius gentium* un concepto intermedio, distinto del natural, pero cuya diferencia del civil no

---

[3] Wilhelm ERNST, *Die Tugendlehre des Franz Suarez. Mit einer Edition seiner römischen Vorlesungen de habitibus in communi.* — Leipzig (St. Benno-Verlag) 1964, 8⁰, XVI-278 p. (= Erfurter theologische Studien, 15).

[4] Francisco SUÁREZ, *Ausgewählte Texte zum Völkerrecht.* Lateinischer Text nebst deutscher Übersetzung herausgegeben von Josef DE VRIES S.I. Einleitung von Josef SODER S.I. — Tübingen (J.C.B. Mohr) 1965, 8⁰, XI-214 p. (= Die Klassiker des Völkerrechts, IV).

debe buscarse en una distinción de un doble derecho positivo, sino en el objeto mismo, y no en su diverso modo de ser derecho positivo (cf. O. Robleda, en *Gregorianum*, 48, Roma 1967, p. 184s). Si todos los pueblos convienen en un común acervo de principios jurídicos, la suma de los mismos constituye el *ius gentium*, el cual, por razón del objeto determinante, da origen al derecho internacional. Ya en este punto Suárez pasa de la antigua concepción del derecho a la moderna inteligencia del mismo.

Como fundamento del *ius gentium*, Suárez halla en la misma naturaleza del hombre una innata tendencia a respetar los convenios estipulados por las partes contratantes. De esta temática el maestro de Roma-Salamanca deduce principios normativos de conducta internacional: sujeción a los tratados sancionados entre las varias naciones (así en la guerra); incapacidad jurídica de todo jefe para actuar en lo internacional como persona privada (así Suárez se declara ni cesarista ni teócrata); el poder estatal puede ser legítimamente detentado por un pagano (así condiciona y limita el derecho de conquista y las doctrinas colonialistas, como antes Vitoria). La presente edición — con una traducción no literal sino formal, a favor del lector moderno —, donde se han verificado las citas suarecianas, apostillado el texto con notas precisas, viene a confirmar la idea de la actualidad de Suárez: maestro, en su momento histórico, contra el absolutismo regio y contra la rebelión de las masas, equidistante de ambos extremos, trazó las grandes líneas de una jurisprudencia pacifista y coordinadora entre las varias comunidades autóctonas.

A iluminar este pensamiento jurídico suareciano contribuye poderosamente el estudio de E. Gemmeke [5], donde se nos descubre Suárez partiendo de un alto plano metafísico para sumergirse en lo más recóndito de la conciencia personal. Pues el Eximio, colocado en la encrucijada de dos tiempos que luchaban entre sí — uno por conservar la temática medieval, otro por descubrir los valores positivos humanos —, vio claramente que para ahondar en lo nuevo precisaba partir de lo antiguo: de la metafísica a la sicología.

De ahí su análisis del bien moral, cuyo fundamento óntico halla Suárez en la naturaleza misma del hombre, ente creado, intelectual, libremente volitivo, por tanto con intrínseca y sustancial relación al ente increado, Dios, causa eficiente y final del mismo hombre. Éste, tanto por su personalidad como por modo filosófico, se constituye en sujeto de derecho y de acciones y obligaciones morales; autónomo en sí, pero destinado naturalmente a constituirse en sociedad, pide ser dirigido por una autoridad legítima — derivada, en último término, del mismo Dios — y regido por un cuerpo legal justo (o divino o humano, o particular o de gentes), que regula la coexistencia de varias unidades étnicas coincidentes en un mismo criterio jurídico.

Del sujeto del bien moral pasa Suárez, en sutil análisis, a examinar el concepto mismo de la bondad objetiva, investigando su esencia ontológica, como perfección del ser, indicativa de su conveniencia con otro ser, que en su aspecto formal dice conformidad con la razón humana, y en su aspecto objetivo es propiedad determinativa del ser mismo, e importa su conformidad intrínseca con el bien supremo, Dios.

---

[5] Elisabeth GEMMEKE, *Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suárez*. — Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1965, 8°, 292 p. (= Freiburger theologische Studien, 84).

Este análisis, por contraposición, lleva a Suárez al estudio del mal, cuya esencia estriba en su disconformidad con la naturaleza racional; objeto consiguientemente de una prohibición legal, cuyo fundamento hay que buscarlo en la naturaleza humana, y cuyo contenido forma todo el complejo de las acciones humanas, y su promulgación se hace por el dictamen de la conciencia.

Así Suárez, de filiación aristotélica en el plan, objeto y forma de su obra, iluminado por la teología medieval y por la antigua patrística, especialmente por el voluntarismo agustiniano y el intelectualismo tomista, pudo dar su respuesta a la problemática contemporánea — interrelaciones teológico-filosóficas, iusnaturalismo y absolutismo jurídicos, valor «hombre» en sí y en su coyuntura — y aun responder a la invitación que le dirigiera el general de la Compañía, Acquaviva, de dar un contenido ideológico a algunos puntos del instituto ignaciano controvertidos en su día (p. 15).

En esta obra Elisabeth Gemmeke tiene el mérito indiscutible de haber desmadejado el hilo del pensamiento suareciano, fijado el sentido de los términos del Eximio, comparado su pensar con el de otros exponentes del ideario de la filosofía hispana seculiaúrea — especialmente del jesuita G. Vázquez —, en estas páginas de contenido denso, arquitectura recia y formulación precisa.

* * *

Así esta fuerte personalidad científica de Suárez ha logrado proyectarse con vigor sobre la historiografía filosófico-jurídica, aun en nuestros días, como ha acontecido a otros pensadores jesuitas de talla no ordinaria, quienes por su especialización o por la actualidad de sus escritos han conquistado la atención de cultos investigadores. Tal Molina, jefe de una escuela. Pero, a su vera, hay otros nombres de colorido más gris, cuyo estudio es también de interés si se pretende llegar a una comprensión adecuada del pensamiento teológico-filosófico del siglo XVI. Entre éstos se cuenta el padre Pedro-Luis Beuther, más conocido como Pedro Luis o Petrus Ludovicus [6]. Nacido en Valencia (España) probablemente en 1538, jesuita en 1555, estudiante del curso de artes en Coimbra, fue profesor de las mismas materias en Braga y Évora. Aquí cursó la teología, y aquí comenzó su profesorado teológico (1575), para proseguirlo en Coimbra (1576) y regresar de nuevo a Évora (1579), donde fallecerá el 13 de marzo 1602, tuberculoso. Como base de este estudio sobre la biografía y las doctrinas de Pedro Luis, el propio Dr. Reinhardt ha publicado una serie de documentos y de textos suyos en los tomos 3 y 4 de la primera serie de *Portugiesische Forschungen*, ya examinados en AHSI 34 (1965) 143-145, y 36 (1967) 158-159.

Sicología intelectualmente bien dotada, carácter un tanto difícil — quizás por su enfermedad —, vivió en medio de la gran controversia de su ambiente; y que lo vivió íntegramente lo demuestra el hecho de haber sido electo inmediato sucesor de Molina en su cátedra teológica eborense. El siglo XVI — particularmente el portugués — sintió viva-

[6] Klaus Reinhardt, *Pedro Luis S.I. (1538-1602) und sein Verständnis der Kontingenz, Praescienz und Praedestination. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Molinismus.* — Münster / Westf. (Aschendorff) 1965, 8°, XXXI-256 p. (= Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, II. Reihe, 2).

mente la dualidad dramática existente entre el libre albedrío del hombre y la gracia de Dios, el problema hondo de la presciencia divina y la predestinación humana. Armonizar el binomio divino-humano a la luz de la revelación y de la razón, salvando los atributos divinos y la persona íntegra humana, fue el tema que se agitaba con pasión alrededor del padre Luis. Su aportación — aún manuscrita — como discípulo y sucesor de Molina, ilumina la historia de la primera época del molinismo.

Luis se adentra profundamente en la investigación de los tres capítulos discutidos : naturaleza de lo contingente en su relación con el Ente necesario ; la presciencia, en la inteligencia divina, de los contingentes futuros, dependientes, muchos, de la voluntad libre del hombre ; la predestinación — por parte de Dios — del hombre a su futura existencia ultraterrenal.

Treinta manuscritos de Pedro Luis, cuidadosamente registrados, son comentados con severidad científica ; está controlada la interpretación de su doctrina por precisas notas textuales de los originales ; se fijan las fuentes más próximas, inspiradoras de su pensamiento. Para cerrar el cuadro, con la idea de enjuiciar la obra de Pedro Luis, el Dr. Reinhardt precisa la disciplina jesuítica docente entonces en vigor en los colegios de la Compañía, y la particular universitaria de Évora. Ésta se vio complicada en el caso de Luis, autor sospechoso por su menor devoción tomista y su mayor filonominalismo. Ello le obligó a simultanear sus explicaciones y composiciones literarias con sus repetidas autodefensas ante los superiores mayores de la Compañía, temerosos de novedades dentro de sus centros docentes, y ante la Inquisición portuguesa, entonces tan celante. De pensamiento propio, Luis fue el primero que enseñó en Évora consistir la unión hipostática en algo positivo (p. 226s), y fue también uno de los primeros molinistas independientes en la interpretación del criterio de su maestro y antecesor inmediato en la cátedra eborense de prima de teología.

Este siglo XVII portugués vivió en sus centros docentes la tensión filosófica europea contemporánea, producida por las dos grandes corrientes de escolásticos conservadores — Aristóteles, santo Tomás de Aquino — y filósofos innovadores — Descartes, Gassendi, entre otros —. Envuelto en estas corrientes se encontró el jesuita Cordeiro [7] : nacido en Angra do Heroísmo (Açores) en 1640, y educado en Coimbra, ingresó en la Compañía en 1657 ; cursada la carrera normal, en 1676 comenzaba su profesorado filosófico en el mismo Colégio das Artes de Coimbra, y el teológico en 1680, continuado durante 13 ó 14 años ; en 1696 profesor de moral en Braga ; en 1700, de la misma materia, en Oporto ; en 1708-16 prepara en Lisboa la edición de sus obras ; en 1717, padre espiritual del colegio de San Antón de la misma ciudad, donde fallece en 1722.

Cinco volúmenes recogen su *Cursus philosophicus*, sustancialmente sus explicaciones de clase : en ellos se discurre por toda la filosofía, más la teología escolástica, más la moral. Añádanse dos obras de tipo histórico-religioso, no crítico, sobre las heroicidades realizadas en las islas atlánticas portuguesas, y acerca de la historia de Nuestra Señora da Lapa.

En su obra filosófica Cordeiro descubre una rica personalidad, sensible a su clima científico : Descartes, condenado por Roma, desterrado

[7] Manuel MORAES S.I., *Cartesianismo em Portugal. António Cordeiro.* — Braga 1966, 8°, 316 p. (= Filosofia. Estudos publicados pela Faculdade de Filosofia de Braga).

de las universidades más altas de Europa, sigue, con todo, influyendo en la filosofía ocasionalista y ontologista francesa, y en el empirismo y sensismo inglés. Mientras tanto, en las cátedras jesuíticas de Coimbra, Évora, Braga y Lisboa se afirma la restauración escolástica postridentina iniciada en Portugal y España con Fonseca y Suárez. Pero aun en estos centros — con cierta alarma de parte de la Inquisición portuguesa y de los superiores romanos de la Compañía — se filtran aires modernos a través de las matemáticas, y suenan en las aulas dos nombres significativos : Descartes y Gassendi. Aquí es donde se halla ya situado Cordeiro, preocupado por colocar las Facultades y Colegios conimbricenses a la altura de las universidades extranjeras más nombradas, en lucha interna entre su afecto a la vieja Escuela y su deseo innato de modernizar sus explicaciones. Junto a los exponentes del antiguo aristotelismo, Cordeiro estudia, entre los jesuitas, a Francisco Soares, portugués, al francoromano H. Fabri, al belga Ignatius Der-Kennis, al francés André Semery, al italiano Silvestro Mauro, espíritus abiertos a las nuevas corrientes. Así Cordeiro escribe su *Cursus philosophicus*.

Respecto del Aquinate, partiendo de la tesis antitomista del cuerpo y alma, en cuanto dos verdaderas sustancias completas y, por tanto, como dos principios completos operativos, la línea del pensamiento de Cordeiro se separa del tomismo en un ángulo cada vez más abierto.

Al mismo tiempo Cordeiro se va acercando a Descartes, con el cual, convergente y divergente simultáneamente, formará una coordinada en cuyo punto crucial colocará su filosofía propia, ecléctica.

En una atmósfera cargada de acusaciones y autodefensas, llevado de una cátedra a otra, Antonio Cordeiro, suspecto en Roma y ante la Inquisición portuguesa, trabajador infatigable, carácter tenaz, inteligencia aguda e inconformista, con vasta erudición y buena salud física, realiza su misión de hombre de avanzada, que se adelanta en medio siglo a sus émulos, y nos da una obra densa. En ella, si no luce una claridad diáfana ni una estructuración cuidada, brilla la originalidad de su autor, su energía en la argumentación y en la defensa de sus tesis, junto con una propensión no velada a lo moderno.

Tal es el Cordeiro que Moraes nos presenta en estas páginas, de amplia información bibliográfica, exposición límpida, de líneas metodológicamente concebidas con lucidez escolástica.

Roma. A. DE EGAÑA S.I.

2. IL TEATRO GESUITICO

Simile nelle sue origini alle altre forme di dramma scolastico, il cosiddetto teatro gesuitico fu il risultato di un impegno didattico, che aveva di mira un traguardo educativo e religioso insieme. La rappresentazione di un dramma tendeva al profitto degli alunni che si esibivano come attori, e degli spettatori. Tuttavia, il grado di enfasi di questo mezzo visivo differenzia notevolmente il dramma gesuitico da qualsiasi altra forma di spettacolo scolastico nella misura in cui conta sul potere di persuasione della parola viva.

Nel programma scolastico dei collegi retti dai gesuiti la rappresentazione di un dramma o la recita di un dialogo, in latino, ad apertura di corso o a conclusione del medesimo, erano considerate come un saggio scolastico dato in pubblico, ma assai idoneo a ravvivare l'interesse per lo studio della grammatica e della retorica. Nello stesso tempo agli alunni si offriva la possibilità di dar prova delle loro capacità e del progresso effettuato, e alla dottrina cattolica di giungere con più forza a vasti uditori.

Nella prima edizione della *Ratio Studiorum* (1586) le rappresentazioni di commedie e tragedie facevano parte dei sussidi dello studio, anche se il loro uso era soggetto a precise norme statutarie onde impedire abusi : scoraggiata, tra l'altro, la loro eccessiva frequenza ; raccomandata una tematica seria o devota ; escluso il ruolo muliebre ; imposto l'uso del latino. Tra le linee di regolamenti e proibizioni è possibile captare l'eco di un conflitto tra principi di scuola e bisogno di adattamento, tra teatro gesuitico e sviluppo della cultura contemporanea. La sua storia, vista dall'alto, è anche storia delle trasformazioni di un semplice esercizio scolastico in uno spettacolo quasi professionale.

Se e in quale misura questo teatro, fatto adulto, e in possesso di progrediti strumenti tecnici, sia assurto a dignità di arte, è un altro discorso ; ma che esso abbia spesso seminato fermenti nella vita culturale dei paesi nei quali si acclimatò, rappresentando un elemento del vivace sviluppo teatrale nel Seicento, non pare che possa mettersi in dubbio, per poco che si sappia resistere ad affermazioni incontrollate e a pregiudizi di scuola.

* * *

È il caso per esempio del teatro neo-latino in Portogallo, teatro di collegio, ricco di due secoli di vita. Giudicato severamente, in genere, dalla critica lusitana, che vi ravvisa solo un epifenomeno dell'oscurantismo, appare invece insolitamente ricco a uno studioso francese — il Frèches [1] : ricchezza che compensa in parte la relativa povertà del teatro volgare, piuttosto che spiegarla. Infatti numerosi codici gesuitici di Coimbra, Evora e Lisbona conservano nomi e opere teatrali di parecchi

[1] CLAUDE-HENRI FRÈCHES, *Le théâtre néo-latin au Portugal (1550-1745).* — Paris (Librairie A. G. Nizet) - Lisbonne (Librairie Bertrand) 1964, 8°, XIII-577 p. — ID., *La tragicomédie de Dom Manuel*, in *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte.* Herausgegeben von Hans Flasche, 5. Band (Münster Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1965 [1966]) 106-148. In questa monografia, che rimane nell'alveo dell'opera precedente, l'a. sottopone ad analisi il dramma del p. Antonio de Souza rappresentato nel collegio S. Antão il 21 agosto 1619 in occasione della visita di Filippo III.

autori che gli archivi permettono spesso di datare. Questo repertorio neo-latino, uno dei meglio conservati d'Europa, nasconde proprio la continuità e la permanenza dell'arte drammatica portoghese ; si aggancia, infatti, alle più schiette tradizioni nazionali, più che alla eredità propriamente umanistica. Gli autori di collegio, insomma, riflettono la vita del loro paese.

Per inserire questo capitolo sconosciuto nella storia del teatro portoghese, bisogna anzitutto scoprire i vari influssi subiti dal teatro latino, fissando parentele e filiazioni ; seguirne poi l'iter evolutivo, tenendo d'occhio nel contempo alcune costanti che lo caratterizzano ; fissarne infine l'azione esercitata sul gusto dei portoghesi per il teatro e in particolare per l'Opera settecentesca.

Il volume è diviso in tre parti : la prima studia le origini del teatro portoghese sino al 1550, tenendo d'occhio, in particolare, sia le costanti e le linee di forza, sia anche l'introduzione di nuove formule, come gli spettacoli universitari e la commedia dell'arte (p. 3-124). La seconda è interamente dedicata al teatro gesuitico dalla metà del secolo XVI alla Restaurazione (1640). Esaminati i divertimenti in onore nei collegi, passa all'esame dell'opera di Miguel Venegas, Ludovico Crucius, di João da Rocha e delle pastorali latine del sec. XVII (p. 125-303). La terza infine segue l'evoluzione della tragedia neo-latina : ne fissa l'importanza e l'influenza esercitata all'epoca classica.

Le origini del teatro portoghese sono poco documentate : si conosce una breve pastorale di Natale e una *Depositio Christi*. Per il resto, si hanno notizie, ma non testi, di *arremedilhos* (specie di mimiche buffonesche) alla corte di Sancho I, di Alfonso V e di Giovanni II. Certi divieti ecclesiastici del sec. XV suppongono una tradizione teatrale d'indole liturgica o almeno d'ispirazione religiosa, cui s'intonano gran parte degli spettacoli popolari del sec. XV.

Checché ne sia di questi avvii, il primo atto della produzione artistica con un'opera di teatro, spetta a Gil Vicente (1435?-1537?), uomo di corte e di liberissima vita interiore, autore del monologo del *Vaqueiro* (1502) ; dell'*Auto pastoril castelhano* (1502) ; dell'*Auto dos Reis Magos* (1503) : le tre opere che trasformano l'egloga pastorale, ispirata alle feste cristiane, in produzione drammatica. L'orizzonte dei temi, dei personaggi e degli stati d'animo si amplia rapidamente nei 44 autos di Gil Vicente.

La sua funzione a corte era quella di divertire ; ma la vis comica di cui era in possesso rispose a maraviglia a quanto l'epoca e l'ambiente gli chiedevano. Ultimo a vivere gli spiriti del medio evo e primo ad accettare quelli del Rinascimento con altrettanta eccezionale intensità, e a riprodurli sulla grande scena del mondo dell'arte, Gil Vicente ha lasciato alla letteratura del suo paese una delle manifestazioni più complete e durature.

Non più che mediocre, nel complesso, l'opera degli epigoni : di un Antonio Ribeiro Chiado (1520-91) che accentua i motivi popolari del suo modello ; di Alfonso Álvares, che insiste invece su quelli religiosi ; di Antonio Prestes, in cui è avvertibile una accentuazione episodica dei temi patriottici, non senza qualche intenzione polemica contra la *scola velha*, cioè l'italiana, presentata come rilassata e corrotta.

Ma la scuola italiana, o classica che dir si voglia, è oramai sulla via d'imporsi anche nella drammatica. Le esperienze attuate in Italia spingono gli umanisti portoghesi a instaurare un teatro di lingua volgare,

degno del mondo rinascimentale, imbevuto di classicità. Questo passaggio al gusto moderno produsse i suoi frutti con Jorge Ferreira de Vasconcellos e Francisco Sá de Miranda per la commedia, con Antonio Ferreira per la tragedia.

La *Castro* di Ferreira si può dire nata all'ombra dell'università. In effetti, senza Giorgio Buchanan e Diogo de Teive, come a dire, senza quel gruppo di professori umanisti di Sainte-Barbe e del collegio di Guyenne, che passati a Coimbra imposero ai loro alunni il latino classico, Ferreira non avrebbe potuto comporre la sua tragedia con tanta padronanza. Questi, come Sá de Miranda, si augurava di vedere il teatro portoghese dotato di nuove forme vicine all'umanesimo. In certo modo si trattava di europeizzare l'arte nazionale. Lo scrittore vi riuscì riflettendo la storia del Portogallo nello specchio del dramma classico. Ma, condotto a termine il suo capolavoro, si ferma sul più bello, e la tragedia in lingua volgare si esaurisce in sul nascere. Ciò perché — nota giustamente il Frèches — un repertorio privo della sua compagnia vive solo a metà. Nel sec. XVI e anche nel seguente la tragedia va in scena solo nelle corti o nei collegi : essa è appannaggio di dilettanti. Il solo genere che in quest'epoca offra in Portogallo stabilità e continuità e di cui si possa seguire l'evoluzione è la tragicommedia neolatina. Ciò vuol dire che l'unico centro dove il teatro si salva è la scuola, l'università. Professori e studenti mantengono una tradizione e formano il gusto dell'élite. Molti non hanno esperienza alcuna di teatro se non sotto la sua veste latina, come vista in collegio.

Per capire l'importanza di questo fatto, basterebbe rievocare l'irradiazione della Compagnia di Gesù in Portogallo nel sec. XVI. Nel 1615 i gesuiti avevano fondato non meno di 15 collegi. Praticamente tutta l'élite intellettuale passò per le loro mani nel corso di un mezzo secolo. Le vicende di questi istituti sono appena accennate dal Frèches, quanto basti a comprendere i cardini della pedagogia gesuitica, l'importanza del latino e il metodo d'insegnarlo, la funzione assolta dal teatro e le prime rappresentazioni di collegio. Nel teatro la pedagogia aveva il suo tornaconto ; il prestigio dei collegi anche. Ma questo teatro non costituì un semplice esercizio stilistico, ingenuamente scolastico nella peggiore accezione del termine, inteso come semplice arte di imitazione. Per numerose generazioni esso rappresentò il *non plus ultra*, e permise a certi talenti di definirsi e di esprimersi. La tabella del teatro gesuitico dal 1550 al 1745 è densa di date, di componimenti drammatici e di luoghi di rappresentazione. Di molti si conoscono gli autori; alcuni assursero a una certa notorietà tramite la stampa. Ma il tempo è stato impietoso con tanta proliferazione letteraria : il riesumarla fa l'effetto di un'esplorazione in terre vergini. Ma che questa porzione di teatro sia parte integrante della cultura portoghese non si può metter in dubbio : i drammi di collegio, eredi diretti di Gil Vicente, conquistarono la nazionalità portoghese, e il p. da Cruz lo scrisse a chiare note nella prefazione alle sue *Tragicae comicaeque actiones* : « ... ista nostra parabuntur non externis spectatoribus, quibus in poëmate antiquitas cordi est, ut in pictura, sed Lusitanis, Academiaeque Conimbricensi, in qua si quid illo vetusto more ederetur, fortasse non placuisset» (p. 174).

Il Frèches nella seconda parte del libro abbonda in analisi di drammi di autori gesuiti. Particolarmente rilevata l'opera di Miguel Venegas (p. 175-239), il teatro di Luís da Cruz (240-423), di João da Rocha (p. 434-446). Di straforo, nelle vicende del teatro lusitano entra anche

il siciliano Stefano Tucci S. I., autore del *Nabucodonosor*, rappresentato a Evora nel 1576. Si tratta di un lavoro giovanile, di fattura quasi arcaica e che sfugge a influssi del teatro contemporaneo, ma la lingua e il dialogo sono vivaci. Era stato portato sulla scena a Messina la prima volta nel 1562. L'a., appena ventiduenne, insegnava da un biennio retorica nel collegio peloritano. Non fa quindi meraviglia se, ancora alle prime armi, e non sufficientemente smaliziato, si mostrò acerbo in questo primo tentativo letterario, che il pubblico, tuttavia, accolse con favore : « La rinovatione delli studii — scriveva l'a. stesso — non ci successe infelicemente, anzi molto bene, per causa della tragedia, che dal animo costante di tre giovanetti registrati da Daniele, al terzo capo, si compose. In questa tragedia ben rappresentata et con molta leggiadria, intermediata con molta musica et con molto diletto dei riguardanti, udita da molti gentilhuomini, quanti molto più, per non essere il luogo di più capace, se ne ritornavano. Et fu anche intesa da tutti, ché in principio di ciascun atto sommariamente, il che s'havea da fare, si replicava in italiano» (ARSI, *Sic. 182*, f. 72v: Quadrim. del 1 genn. 1563).

Composti tra il 1562 e il 1569, i drammi del Tucci sono di soggetto biblico : *Nabucodonosor*, *Goliath*, *Judith ; Christus nascens*, *Christus patiens*, *Christus Iudex*. Questa tematica non rappresenta una novità assoluta : il gusto per il teatro a soggetto biblico si era già diffuso anteriormente nei paesi di lingua germanica tra i protestanti prima del 1550. Non desta sorpresa, pertanto, se il Portogallo beneficia dell'esempio, se non delle opere, dei drammaturghi neo-latini anteriori.

Alla Bibbia rimase ancorato il gesuita spagnolo Miguel Venegas, per alcuni anni docente di retorica nel collegio di Coimbra, del quale fu il primo drammaturgo. Sono suoi il *Saul Gelboëus* (1559), l'*Acabus* (1560), l'*Absalon* (1562). Sembra suo pure il *Tobias* rappresentato a Evora nel 1563. Una quindicina di personaggi animano la scena del *Saul*, desunto dal 1° libro di Samuele. Ma si tratta di una tragedia di imitazione, senza originalità, che non va al di là di un puro esercizio di scuola. Più che altro è una storia dialogata, dall'azione lenta, e i cui meccanismi sono costituiti principalmente da lunghi discorsi (p. 176-184). Più scaltrito, fino a un certo punto, il secondo, anche se è fin troppo evidente l'influsso dei modelli (il *Tieste* di Seneca e la *Didone* di Virgilio) ai quali si ispira.

La terza tragedia, *Absalon*, è giudicata dal Frèches non lontana dalla riuscita, per un più sicuro fissaggio dei caratteri, maggior animazione della scena, più viva forza drammatica, migliore conoscenza della tecnica di teatro.

Cosa mancò al Venegas per un reale successo ? Lo spagnolo conosce bene Seneca e possiede intelligenza del verso ; ma il senso del dramma è rudimentale, anche se da Gil Vicente ha potuto imparare alcune ricette di teatro. L'esperienza, un certo fiuto gli hanno insegnato come attirare l'attenzione del pubblico ; ma egli rimane prigioniero del suo tema ; la sua immaginazione è assente. La tragedia, quindi, si risolve in un susseguirsi di scene, più o meno legate tra loro, ognuna delle quali mette in risalto un episodio, già rilevato dall'autore sacro. I suoi personaggi vivono solo nel ricordo ; dipinge caratteri come un narratore per tocchi successivi. Venegas sembra aver gustato coi portoghesi il rinnovato sapore di Gil Vicente. Ma sprovvisto del brio comico di quello non seppe cavar molto frutto dalla sua lezione. Perciò l'opera di questo gesuita, che dopo qualche anno doveva abbandonare l'ordine (1567), è rimasta allo stadio inferiore del puro esercizio accademico e d'imitazione.

L'attenzione del Frèches al teatro portoghese ha preso le mosse anni addietro dalle *Tragicae comicaeque actiones* di Luís da Cruz (p. 243-423), il rappresentante più autorevole del teatro gesuitico in Portogallo. Nato a Lisbona nel 1542, ammesso nella Compagnia a Coimbra il 1° gennaio 1558, e ivi morto il 16 luglio 1604, da Cruz trascorse la sua vita nell'insegnamento della retorica a Coimbra nel Collegio delle Arti dove il suo nome assurse presto alla notorietà, più che per l'insegnamento, in cui fu eminente, per l'attività di drammaturgo. Un anno dopo la sua morte le sue composizioni teatrali videro la luce a Lyon presso la tipografia di Horace Cardon, e da allora elogi e critiche tirarono periodicamente dall'oblio il gesuita umanista, l'autore del *Sedecias*. La stampa delle *tragicomoediae* cruciane era di per sé la consacrazione di un successo teatrale che, oltre il *Sedecias*, anche se con minore risonanza, fu assicurato da drammi del nostro come il *Prodigus*, la *Comoedia Vita humana*, il *Manasses restitutus*, il *Polychronius*. E si tenga presente che tutto questo accade in un momento in cui il teatro laico e volgare ha un po' dappertutto le sue compagnie ambulanti e anche le sue scene fisse. Ciò sta a indicare il prestigio di cui gode il teatro scolastico. Nessuno l'accusa di dilettantismo, né pensa ad opporgli il teatro professionale o di mestiere. Del resto, in Portogallo, alla fine del sec. XVI, il dramma di collegio è la sola letteratura drammatica scritta, se non rappresentata. Per un cinquantennio, nobiltà e borghesia non conobbero altro teatro degno.

In una prefazione impegnativa premessa alle tragicommedie, il p. da Cruz tenne a precisare i suoi intendimenti e concetti fondamentali sul dramma storico, insistendo man mano sulle dimensioni dello spettacolo, il numero dei personaggi, la distinzione dei generi drammatici da lui adottati, e su quanto affetta il dramma nelle sue parti e nella sua esecuzione.

Il Crucius, latinista forbito e umanista senza servilismi, rimane fedele all'insegnamento dei classici, ma non teme di allontanarsene quando lo trova invecchiato in certe sue parti, come nel caso del precetto oraziano : «Ne quarta loqui persona laboret». L'arte degli antichi è sempre in funzione di luoghi e circostanze particolari. Egli pensa al suo pubblico di Coimbra, meno preoccupato di dottrine classiche e più sensibile al messaggio vivo di un Gil Vicente. Da Cruz guarda allo spettacolo, e a renderlo bello contribuiscono la scelta del tema, la bellezza del poema, la messinscena, l'eleganza degli attori, la cura della dizione. Dovendo trattare il dramma storico, l'invenzione del drammaturgo era frenata : ma il notevole numero dei personaggi e l'abilità degli attori gli consentiva di risolvere alcuni problemi. Trattandosi poi di temi biblici, l'obbligo di rispettare lo svolgimento dei fatti poteva condannare l'azione a una specie di paralisi e di zona morta. Ma anche qui l'esempio di altri drammaturghi sia portoghesi che stranieri gli fornisce la soluzione : i divertimenti comici, che vengono a risvegliare l'attenzione del pubblico e che riempiono in certa maniera gli intervalli tra un atto e l'altro.

E ritrovandovi i momos e i trionfi, i divertimenti contadineschi e il brio satirico degli autos di Gil Vicente, i discorsi e le tirate moralizzatrici, il pubblico portoghese avvertiva che il suo teatro nazionale, integrato nell'umanesimo, aveva accesso ad una udienza europea.

Il teatro di Crucius costituisce una tappa importante nella storia del teatro portoghese. Esso porta il sigillo dell'umanesimo quale si concepiva nel sec. XVI ; si ispira alla miglior tecnica dei classici greci e latini e, sotto questa veste, offre ricettacolo a idee e programmi che prendono ispirazione dalla Bibbia e dalla filosofia scolastica. Teatro latino, ma speci-

ficamente portoghese: vi aleggia qualcosa di Gil Vicente nella pittura tradizionale del mondo contadino, nell'introduzione di giochi e danze rustiche. Crucius è del resto al rimorchio di altre forme teatrali passate e contemporanee. Vi si specchia finanche la commedia dell'arte e la pastorale italiana. Il suo tentativo, pertanto, non sfocia in un teatro di pura imitazione, né lo si può catalogare come teatro scolastico sotto ogni aspetto. L'autore ebbe coscienza di far opera personale, documentata e informata. Una solida cultura gli permise di procurarsi i materiali di buona qualità e di affinare a mano a mano il suo mestiere. « Cultore appassionato di Gil Vicente, osservatore dei difetti degli uomini, dotato d'ironia e di vena comica, spirito chiaro e vivace, formato al gusto barocco, e innamorato di cortei e del grande spettacolo, Crucius portava in se stesso questo lampeggiamento del genio che stranamente attendeva, per sgorgare, la formula laboriosa e falsa del dramma di collegio. Dopo tutto, il più grande dramma di Racine non è forse un dramma di collegio? ... Ma istintivamente Crucius ha intuito che non bisognava trascurare né il vecchio Gil Vicente, né gli spettacoli popolari della Commedia dell'Arte. Dai libri egli ha appreso cos'era il genere pastorale. In quest'alveo largamente aperto il suo genio si adagia senza fretta; niente urto né caduta, ma un flusso gonfio e sonoro, ricco di sostanza e di abilità, in cui brilla l'acqua di fonti alte, popolari e dotte, nell'unità volutamente portoghese» (p. 423).

Dal fin qui detto si deduce che gli autori di collegio non ignorano i tragici del periodo classico, né la poetica di Aristotele o i precetti di Orazio. Vi attingono sì, ma solo alcune regole della loro drammaturgia; essi si lasciano influenzare anche dai loro contemporanei, e in particolare attingono agli autos del teatro profano. I loro drammi a scopo educativo tengono conto del particolarismo, del gusto che anima il portoghese del Cinquecento. Di qui la libertà disinvolta nei riguardi della cosiddetta unità di azione, che non è certo quella prescritta dallo schema classico. Al Crucius sta a cuore l'unità d'interesse che può andar bene d'accordo con la molteplicità delle persone, la diversità dei luoghi e di tempi, come capita nei drammi di soggetto biblico. Questa libertà consente al coro di salire sulla scena, favorisce la danza, moltiplica gli intermezzi. In materia aveva dettato legge la *Calandria* del card. Bibbiena con le sue « intromesse ». E poiché si trattava di un componimento che aveva fatto chiasso in tutte le corti cinquecentesche d'Europa, l'intermezzo, non ignoto a Gil Vicente, e nobilitato dalla *Calandria*, divenne di moda.

Il teatro neo-latino cedette ancora ad altre seduzioni della vista, come quel rilievo decorativo che proprio nel caso della *Calandria* aveva destato stupore e maraviglia. Gli architetti della scena sapevano ormai come sfruttare la prospettiva e la usavano volentieri. La messinscena diveniva più complessa e raffinata; contagiava il teatro di collegio, che se ne avvalse. Se ne avvalse nella esaltazione di eroi recenti, là dove l'agiografia ritagliata per la scena si prestava ai trionfi e alle apoteosi, alle fantasie musicali e alle allegorie.

La tragicommedia neolatina sopravvivrà proprio in virtù di questa branca cadetta, e influirà finanche sul teatro profano. Sarà in voga, infatti, per tutto il sec. XVII e parte del XVIII. È il solo genere drammatico che offra stabilità per circa due secoli, mentre gli altri generi teatrali, tragedia, commedia, pastorale, muoiono di asfissia in sul nascere. In Portogallo, pertanto, la scuola ha salvato il teatro; professori e alunni mantengono una tradizione. E perché esso ha educato il pubblico, l'ha

mantenuto, per così dire, in allenamento, ha consentito al teatro volgare di riprendersi, preparando l'avvento dell'opera.

* * *

La Festschrift cui ha dato occasione il 12° centenario di Ellwangen [2] non ha lasciato nell'ombra un capitolo di storia provinciale gesuitica. Una storia non di tutto spicco, e perciò segnata solo da fugaci tracce anche nelle antiche storie dell'ordine. Poco distante da Dillingen, Ellwangen fu per circa due secoli un centro di attività gesuitica, prima come semplice *missio ellwacensis* (1585-1658), come residenza poi (oggi diremmo meglio *collegium inchoatum* trattandosi di una sede che visse con rendite proprie ed esercitò un'attività scolastica (1659-1729), finché ebbe statuto di collegio (1729-1773). Le vicende dei gesuiti in Ellwangen hanno trovato nel p. B. Schneider S. I. (*Die Jesuiten in Ellwangen*, I, 245-315) un evocatore attento, che ha saputo trarre partito sia dalle *Litterae annuae* e dai *Catalogi* triennali del personale, come anche dalla corrispondenza dei Generali della Compagnia e da altri documenti della serie « Jesuitica» dell'Archivio di Stato di Monaco di Baviera.

Ad Hans Pfeifer invece dobbiamo una rievocazione del teatro che, dato il piccolo ambiente, fu la nota di maggior rilievo della vita scolastica (*Das Theater am Jesuitengymnasium in Ellwangen*, I, 534-582). Rievocazione forzatamente incompleta sotto il profilo letterario : mancando infatti i testi dei drammi rappresentati, restano senza risposta problemi (lingua, stile, dialogo, sceneggiatura, messinscena, musica ecc.) connessi con un'analisi diretta dei medesimi. Ma si conservano le perioche, che consentono occhiate esaurienti sulle rappresentazioni in particolare e l'attività teatrale in genere. Si tratta di libretti a stampa di 4 pagine, formato in 4°, editi per aiuto degli spettatori. Vi si legge il titolo del dramma, il nome della classe che offriva la rappresentazione, il giorno destinato alla sua effettuazione. Sulla seconda pagina è indicato in forma concisa l'*argumentum* e a volte anche la fonte da cui deriva il dramma ; la terza riproduce il testo del prologo e dei cori, il contenuto delle singole scene ; l'ultima, riservata al *syllabus actorum*, contiene il nome degli attori e le rispettive parti. Quasi sempre taciuto il nome dell'autore del dramma. Generalmente la perioca era bilingue : al testo latino seguiva quello tedesco.

A Ellwangen le limitazioni, teoricamente sempre in vigore, imposte dalla *Ratio studiorum* circa l'esercizio del teatro, furono interpretate con certa larghezza. Nel secolo XVIII la media di cinque-sei rappresentazioni annuali fu la regola generale. Dati gli stretti rapporti dei gesuiti con i principi prevosti di Ellwangen, loro benefattori, era inevitabile che il teatro del collegio si trasformasse, occasionalmente, in teatro di corte della piccola residenza principesca.

In genere, l'attività teatrale comportava notevoli oneri finanziari. La sola rappresentazione annuale per la distribuzione dei premi in un ventennio (1700-1720) importò la spesa di 1100 fiorini, di cui 700 gravarono sul bilancio del collegio. Il quale, peraltro, godette dell'appoggio finanziario dei principi reggenti di Ellwangen tanto per l'allestimento di

---

[2] *Ellwangen 764-1964. - Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundertjahrfeier.* Herausgegeben im Auftrag der Stadt Ellwangen / Jagst von Viktor BURR. — Ellwangen (Schwabenverlag) 1964, 2 voll., 8°, 888 p.

una sala minore, destinata alle rappresentazioni *intra annum*, quanto per la decorazione e l'addobbo del *theatrum maximum* al terzo piano del collegio riservato alle grandi occasioni.

La tematica elvacense non si discosta gran che da quella in voga negli altri collegi : le preoccupazioni formative religiose e morali hanno sempre un fermo predominio nella scelta degli argomenti ; ma essa attesta ugualmente una certa universalità d'interessi culturali. La materia proviene dalle fonti più varie sacre e profane. Nel 1714 andò in scena l'Egmont per il quale l'autore anonimo attinse al *De bello belgico* di Famiano Strada S. I. : la stessa fonte che doveva servire più tardi a Goethe per il dramma omonimo. L'arco di tempo supposto in questi drammi va dall'epoca dei profeti dell'Antico Testamento all'epoca moderna ; l'arco geografico abbraccia quattro continenti. Gli avvenimenti richiamati obbligano lo spettatore a spostare la propria attenzione sui punti più dissiti del globo fino al lontanissimo Giappone e all'America. Figure della mitologia pagana entrano in gioco come i santi e gli angeli del cristianesimo. La tensione tra mondo presente e al di là, riconoscibile anche nella disposizione dei drammi, tradisce l'intimo contrasto proprio della sensibilità barocca, come l'ampia selezione tematica mostra l'apertura mentale della generazione del periodo illuministico. Come giustamente osserva l'a., nessuna scena dispose di uno spazio così vasto come quello del teatro dei gesuiti, benché gli fosse stato precluso il tema dell'amore (p. 566). Il teatro riflette pertanto i problemi del tempo, e a chi l'osservi dall'alto non è difficile cogliere questo cambiamento di ottica col passar dei decenni.

A questo punto vien fatto di chiedersi se sia avvertibile un qualsiasi influsso del teatro di Ellwangen su questi orientamenti della drammaturgia di collegio. Una risposta sarebbe possibile ove si potesse risolvere il problema dell'attribuzione delle composizioni teatriche (v. elenco p. 578-581) anonime quasi tutte. È indubbio tuttavia un influsso su un piano diverso : quest'attività svolta ai margini della scuola — in un secolo e mezzo furono rappresentati circa 600 drammi — raggiunse un pubblico più vasto della scuola stessa, e consentì non solo di divertire, ma anche di affermare certi valori religiosi e culturali.

Storia di un teatro di provincia è ancora quella di Klagenfurt, oggetto di personalissime ricerche di K. W. Drozd [3]. L'impegno scientifico con cui l'a. le ha condotte a termine, postula d'indugiare alquanto sui risultati raccolti in una monografia veramente esemplare.

Nel 1604 i gesuiti della provincia austriaca avevano preso possesso dell'ospedale fondato nel 1581 da Cristoforo Windisch, per trasformarlo in collegio. Nel 1613, terminati i lavori di riattamento, il ginnasio comprendeva sei classi : una preparatoria (parva), tre classi medie (infima, media, synthaxis) e le due superiori (poësis, rhetorica), con una popolazione scolastica di 300 alunni. La erezione del ginnasio fu il punto di partenza di un'attività teatrale assai vivace, sorretta da quella collaterale della congregazione mariana fondata nel 1609 e vissuta sino alla soppressione della Compagnia di Gesù.

Nel 1636 un furioso incendio distrusse il collegio ; la paralisi del teatro fu, tuttavia, temporanea : grazie agli aiuti del conte Giovanni

---

[3] Kurt Wolfgang Drozd, *Schul- und Ordenstheater am Collegium S. I. Klagenfurt (1604-1773)*. - Mit 6 Strichzeichnungen im Text, 16 Abbildungen auf Kunstdrucktafeln und 5 Plänen. — Klagenfurt (Verlag des Landesmuseums für Kärnten) 1965, 287 p. (= Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten geleitet von Gobert Moro, X. Band).

Andrea von Rosenberg, quattro anni dopo il collegio era in grado di riprendere la sua marcia, e con esso il teatro. Verso la metà del secolo in media 25 grandi rappresentazioni drammatiche avevano luogo ogni decennio. Nelle grandi occasioni, il palcoscenico era eretto nel cortile, capace di 900 posti ; ma il collegio fu dotato pure di due sedi stabili : il *theatrum maius* capace di 350 posti, e un *theatridion.* Nel 1724 un secondo incendio distrusse il *theatrum maius* ; fu rifatto ugualmente e inaugurato cinque anni dopo con la rappresentazione dell'*Arsinoë* sotto la direzione del professore di retorica Leopoldo Herberstein S. I.

Il secondo decennio del sec. XVIII era stato uno degli ultimi momenti felici del teatro gesuitico : dopo andò incontro al declino, limitando la sua attività ad una sola manifestazione annua : la *praemifera actio.* Il teatro divenne un semplice affare di scuola, e in quanto tale ebbe sprazzi di luce nel decennio 1745-1755. Dopo la soppressione dei gesuiti la scuola andò avanti ancora qualche anno, con l'aiuto degli stessi gesuiti soppressi, finché nel 1776, il vecchio ginnasio fu tramutato in caserma.

Questo breve profilo storico serve solo da introduzione a un ben più impegnativo discorso, che trascende i limiti cronachistici e geografici di un piccolo impianto di provincia per sfociare in una prospettiva più ampia del teatro gesuitico : i problemi tecnici e letterari che esso pone lungo due secoli. Non già che sia perduto di vista il tema che ha dato luogo e avvio a questa monografia : i dati sui quali il Drozd si basa lo presuppongono ; ma la storia del teatro di Klagenfurt riceve luce da un contesto più vasto al quale si riferiscono le componenti principali dell'attività teatrale, qui articolate in sei punti ; 1) il direttore del teatro come autore e come regista ; 2) gli attori ; 3) il repertorio teatrale ; 4) l'addobbo ; 5) la messinscena ; 6) il pubblico del teatro.

Direttore drammatico era generalmente il professore di una delle due classi medie superiori (poesia, retorica), il quale doveva assommare in se due requisiti : di autore e di regista insieme, così come li aveva fissati la *Ratio studiorum.* Il futuro docente della Compagnia seguiva un iter formativo in cui l'elemento spirituale e lo scientifico si equilibravano. Ma quali esperienze di scuola e di vita consentivano a un gesuita di cimentarsi col teatro ?

Sul piano teorico gli veniva incontro la scuola con le poetiche del tempo, sulle quali il Drozd ha motivo di insistere in quanto manuali scolastici in uso nel collegio di Klagenfurt : Sono i *Poëticarum institutionum libri tres* (1594) di Iacobus Pontanus ; l'*Ars poëtica* di Alessandro Donati (1631) ; il *De ratione discendi et docendi* di Joseph de Jouvancy (1692, 1703) ; la *Idea poëseos sive methodica instructio de praeceptis, praxi et usu artis* del gesuita tedesco Franz Neumayr (Ingolstadt 1748). Si tratta di cinque classici della scuola umanistica gesuita, i quali scandiscono a loro modo le idee del tempo in cui vissero. Il Pontanus, legato alla tradizione, risente l'influsso umanistico, oltre una certa filiazione dal Viperano e altri teorici cinquecenteschi. L'italiano Donati invece è latore di un nuovo gusto, proprio del barocco, in cui passano in prima linea l'elemento mimico e visivo, la musica e la danza. Col Jouvancy al contrario fa da padrino il razionalismo francese che reintegra il valore della parola e lascia in sottordine la musica e l'apparato scenico. Corneille e Racine diventano i modelli di una nuova forma d'arte. Lo scopo pedagogico del teatro viene da lui fortemente sottolineato ; nella sua poetica, sebbene derivata dal gusto barocco, l'irruzione della ragione colpisce il nervo vitale del teatro gesuitico. Questa crisi interna in pratica conduce

a un impoverimento della forma e a un certo misconoscimento dei mezzi artistici. Col Neumayr, infine, questa stessa limitazione sfocia nel formalismo. Le tre unità (tempo, luogo, azione) sono intese alla lettera. Il dramma è da lui concepito come uno specchio della vita ; perciò egli cerca caratteri nell'ambiente stesso degli spettatori ; perciò guarda a Molière come a modello. Ma la sua poetica contribuì appena alla euforia di quel teatro negli ultimi decenni (v. p. 49-51).

L'esperienza, che si acquistava mediante i mutamenti di sede e il soggiorno in città universitarie come Vienna e Graz, consentiva ai futuri direttori di familiarizzarsi con una tradizione e una tecnica del palcoscenico che andavano assimilando durante il loro periodo di formazione. L'influsso delle grandi rappresentazioni di Vienna o Graz non rimase così privo di una sua efficacia sui piccoli teatri di provincia. I giovani apprendisti portavano con sé queste esperienze di teatro, e allorché dispersi nei collegi della periferia, erano chiamati, a loro volta, a cimentarsi con l'allestimento scenico, si rapportavano a quei loro modelli. Certo, un piccolo collegio non poteva competere con i maggiori. Ma la concezione del tema, il testo stesso che serviva di base era a volte lo stesso. Come si imbastisce una commedia, come si rimaneggia un dramma per adattarlo a una situazione nuova : in una parola, tutte le conoscenze di teatro e le risorse della regia i giovani le apprendevano sotto lo sguardo di un esperto maestro. Le proprie esperienze teatrali sulle scene dell'ordine, la conoscenza delle rappresentazioni modello nei grandi collegi della provincia, gli esercizi stessi fatti nei giorni assegnati alle ripetizioni e alle declamazioni erano la pietra angolare dei futuri professori-registi della Compagnia (p. 53).

Il moltiplicarsi degli strumenti tecnici — scrive a questo punto il Drozd — rese fattibile una svolta nello stile della regia, trasformando il teatro scolastico (Schultheater) in teatro gesuitico (Ordenstheater). Del primo poteva esser pago l'umanesimo, perché mezzo di formazione intellettuale ; il secondo invece nacque come strumento di lotta religiosa (Theater des Kampfes) e proprio a compimento di istanze polemiche contenute nel teatro scolastico protestante. Si ebbe così un teatro scolastico e un teatro gesuitico ; questo si affiancò a quello. Di qui il doppio compito del professore-regista: educare gli alunni a una composta recitazione ; sostenere alunni e spettatori nella professione della loro fede. Al disimpegno del primo l'aiutavano i manuali scolastici ; ma l'esercizio del secondo postulava da lui abilità nel mettere in sintonia vita quotidiana e dogma, terra e cielo. Il superamento di quest'antitesi costituiva l'istanza massima della drammaturgia gesuitica. Per configurare questa *coincidentia oppositorum* col massimo di forza icastica era indispensabile che tesi e antitesi avessero sia nel tema come nella rappresentazione un disegno fortemente sagomato, in cui l'uso dei mezzi ottici e acustici supplisse alla incapacità della massa d'intendere il latino ; figure e scene allegoriche dessero corpo alle idee ; la rappresentazione, condotta quasi su due piani distinti, mettesse queste in rapporto con la vita di tutti i giorni.

Il successo di siffatta regia « contrappuntistica » — esempio tipico per il Drozd la *Felicitas* di Nicolò Caussin, rappresentata a Klagenfurt nel 1648 (p. 54) — era affidato alla interpretazione degli alunni del collegio, addestrati già nella scuola a un'azione disinvolta e una dizione corretta. Il p. Cipriano Suárez nel suo *De arte rhetorica*, conosciuto a Klagenfurt, aveva dato numerosi precetti concernenti la declamazione. Suárez si

era preoccupato, nello spirito del suo tempo, della formazione dell'oratore, non dell'attore ; ma i suoi principi offrivano possibilità di adattamento sul piano teatrale. Più tardi, difatti, furono rielaborati dal Donati e tradotti in regole di mimica teatrale nei primi dei Seicento. Segno, anche questo, che allora dal predominio della parola (ideale cinquecentesco) si stava passando all'egemonia del mimo.

Dopo Suárez e Donati il passo era breve per arrivare alla *Dissertatio de actione scaenica* (1727) del p. Franz Lang (1654-1725). Il piccolo in 12° di 154 pagine anche se ebbe una sola edizione, a motivo forse del costo, è di grande valore : le norme che regolano la mimica sono illustrate da una serie di incisioni in rame (cf. N. Scheid S. I., *Die dramatischen Schüler-Aufführungen* in *Frankfurter Zeitgemässe Broschüren*, Band XX, Hamm i.W. 1901, p. 201-204). Sino a che punto poi la mimica dalla teoria della manualistica sia passata alla pratica della regia, lo si può dedurre solo dalle didascalie che corredano i testi.

Non tutti hanno superato la prova del fuoco, vogliamo dire quella del tempo : molti sono andati perduti ; altri dispersi ; altri, forse, ancora nascosti, attendono chi li riporti alla luce. Ma oggi, per merito del Drozd, possiamo contare su un repertorio di quel teatro ricco di 424 numeri. In questa specie di mappa, l'a. ha pazientemente fissato (v. p. 206-242) i dati essenziali atti a illustrare la vita di un'opera teatrale : titolo, anno di rappresentazione, occasione, autore, attori, fonti. I problemi poi che quest'anagrafe solleva sono discussi in altra parte del libro, una delle più scavate, dove l'a. tenta di dare esauriente risposta ad alcune domande più immediate, a cominciare dalla tematica.

La *Ratio studiorum*, limitandosi a raccomandazioni generiche, lasciava agli autori una certa libertà di scelta, entro i limiti consentiti dall'interesse di scuola e dall'edificazione. Escluso il tema dell'amore, gli argomenti maggiormente sfruttati sulla scena sono quelli ispirati alla Bibbia, alle passioni dei martiri, all'agiografia, alle grandi conversioni ; prese pure a soggetto la storia antica e moderna, la storia della letteratura, le tradizioni locali. Sino a che punto gli uni prevalgano sugli altri, almeno per quanto concerne il teatro di Klagenfurt, si può vedere tenendo presente il quadro statistico (p. 243). I raffronti in questo campo, tuttavia, hanno solo un valore indicativo : la popolarità di un tema è intimamente connessa col mutar delle mode letterarie.

Che dire poi della paternità dei drammi elencati che tennero il cartellone nella capitale della Carinzia? Secondo le prescrizioni della *Ratio*, normalmente regista di un dramma era l'autore stesso. Ma si sa che invalse presto l'uso di portar sulla scena drammi importati da altri collegi, e in gran parte dei casi coperti dall'anonimato. Del resto, la prefazione dell'Avancini al suo *Ioseph recognitus* fa capire senza veli come venissero condotti a termine componimenti del genere e quanto elastica fosse l'idea di proprietà letteraria.

Ad ogni modo, dei 424 titoli del repertorio di Klagenfurt i testi identificabili non sono molti : una quarantina, appartenenti ad autori francesi, tedeschi e italiani, gesuiti di tre secoli. Accanto a questi troviamo alcuni autori non gesuiti, tra i quali Pierre e Thomas Corneille. Grazie al latino, lingua letteraria comune a tutte le province dell'ordine, la drammaturgia nazionale passava in una specie di serbatoio comune cui tutti attingevano, cosicché può realmente parlarsi di un repertorio europeo del teatro gesuitico. Questo carattere internazionale e plurisecolare è impresso anche nel repertorio di Klagenfurt, di modo che è lecito trarne illazioni per i problemi generali del teatro gesuitico.

Il confronto tra testi di epoca e provenienza diverse mostra, per esempio, che esso non si irrigidì nel convenzionalismo scolastico; che, come ogni altro fenomeno culturale vivo, andò soggetto a una evoluzione dinamica. Basta, a conferma, osservare il mutamento di ottica intorno allo stesso argomento e al suo superamento drammatico. In proposito può fornire indicazioni utili uno dei temi più assidui del teatro gesuitico: la storia di Giuseppe, l'eroe del Genesi. Lo presero a soggetto Pontanus, Bidermann (1615), Libens (1639), Avancini (1650), Le Jay (1698), Denis (1753) (v. p. 93-104). La gamma dei raffronti consente altri punti di riferimento desunti dalla storia dell'Antico Testamento (v. per esempio il sacrificio d'Isacco) (p. 105s), dalle passioni dei martiri come la *Felicitas* di Nicolò Caussin (p. 107ss), o ancora dalla vita di eroi della Compagnia (p. 110ss). Allo stesso Caussin (per non citare il già ricordato Tucci) si deve un dramma su Nabucodonosor: altro tema preferito dai drammaturghi gesuiti, che tentò la penna dell'Avancini (1671). Ma la data di nascita di entrambi è più che sufficiente, da sola, a spiegare le diversità d'impostazione, di forma e di pensiero nella configurazione del tiranno (p. 115-118).

A sorvolare su tutta questa letteratura drammatica, cui attinsero i registi del collegio di Klagenfurt, si ha netta l'impressione di due secoli di teatro nella sua graduale evoluzione che abbraccia quattro generazioni da Iacobus Pontanus a Michele Denis. Uno dei traguardi segnati da questo lento evolversi della scena riguarda l'Opera. Per quel poco che se ne sa (le notizie pervenuteci sono molto lacunose) l'impresa più impegnativa del genere fu il *Rubenus* del gesuita italiano Mario Bettini (1582-1657) rappresentato a Klagenfurt nel 1675 (p. 125-28), seguito a distanza dalla *Languila* (1706) di cui si sconosce l'autore, la *Daphne* (1724-25) del p. Dominicus Paumgartner (p. 128), il *Landelinus* (1728) di Franz Klemmer S. I. Un altro traguardo concerne il balletto, le cui tappe prendono in queste pagine (130-144) le mosse dagli scritti teoretici di Claude Menestier S. I. (*Des ballets anciens et modernes selon les règles du théâtre*, 1682) e di Gabriel-François Le Jay (*Liber de choreis dramaticis*, 1749), che servono a capire la illustrazione pratica del medesimo attraverso cinque esempi desunti dal teatro dei secoli XVII-XVIII.

Il collegio, s'è accennato già, aveva tre teatri: il *theatridion* per le piccole rappresentazioni; il *teatrum maius*, e quello all'aperto per le grandi occasioni. L'a. nel quarto capitolo si occupa della localizzazione di queste tre aree e della loro ricostruzione, dell'addobbo (costumi, quinte, ecc.) nella misura in cui è consentito dalla documentazione attuale (p. 145-170). Come poi i tre locali rispondessero alle esigenze pratiche dell'attività teatrale, l'autore lo spiega in un altro capitolo dedicato alla messinscena (p. 171-188). Il teatro, si sa, non era fine a se stesso: poneva quindi al regista problemi differenti, secondo il pubblico cui era destinato. Trattandosi di soli studenti, ciò che contava era la dizione, il gesto, la mimica; ma se si trattava del pubblico delle grandi occasioni, estraneo e ignaro del latino, occorrevano accorgimenti visivi e acustici per rendere intelligibile lo spettacolo. La ricostruzione in materia dipende ovviamente dall'analisi dei testi già menzionati nel capo III. E si sa che gran parte di questi drammi non offre indicazioni dirette o indirette di regia, che possano garantire una risposta esauriente circa le soluzioni artistiche adottate. Un certo numero di problemi consentono una risposta solo sul piano tecnico.

Il capitolo conclusivo sul pubblico (p. 189-193), che frequentava le

rappresentazioni del collegio di Klagenfurt, evoca ancora una volta il clima di dissidenza religiosa che in Carinzia raggiunge punte di maggior asprezza nel terzo decennio del sec. XVII. E in questo contesto il teatro, come la scuola di cui è emanazione, fa parte di quel programma di conquista che consentì ai gesuiti recuperi sensazionali nella seconda metà del secolo. Questo solo cenno dice molto in favore di un capitolo della storia culturale della Carinzia oggi dimenticato, ma a torto.

Abbiamo appena sfiorato, e procedendo solo per cime, il contenuto di questo studio ricco e istruttivo, imperniato su un capitolo di storia culturale. Si tratta di una zona del sapere che riserva tuttora sorprese ove il talento sia sorretto da ricerche originali. I risultati delle presenti non deludono : il volume porta il segno di una provetta esperienza archivistica e di una erudizione solida e non ostentata. Uno sguardo alle pagine dedicate allo studio delle fonti (p. 247-260), un altro ai sussidi bibliografici sceltissimi danno subito a intendere che l'autore di questo volume ha lavorato su una documentazione vasta, nota o rara, edita e inedita, di tipo letterario, religioso, pedagogico, iconografico e istituzionale. E l'ha fatto con quell'avvedutezza che denota sì lo specialista, ma non l'erudito chiuso. Pur movendosi in un campo nettamente delimitato, le sue pagine lasciano aperto il varco su aree più generali. Il volume del Drozd oltre numerose illustrazioni e disegni, ha annessi utilissimi repertori, come quello, già menzionato, dei drammi rappresentati a Klagenfurt in serie cronologica (p. 206-243), la lista dei *praefecti inferiorum classium* (1706-1773) e quella dei professori del ginnasio (p. 200-205) per lo stesso periodo. Le fonti alle quali ha attinto non hanno permesso all'autore di allargare i limiti cronologici di questi ultimi. Se, come ne ha avuto il sospetto, avesse anche potuto sfruttare i *Catalogi* della provincia di Austria conservati nell'ARSI — *Austr. 123-127* —, questi elenchi sarebbero risultati più completi.

Su un punto solamente ci sembra dover avanzare qualche riserva circa questo studio veramente esemplare : l'impostazione. Il Drozd è rimasto fedele da cima a fondo a una tesi espressa nella testata del libro. Ma se il binomio — teatro scolastico e teatro gesuitico — si risolve in due realtà differenziate, qual è l'elemento formale — per esprimerci alla maniera dei vecchi scolastici — che giustifichi questo dualismo ? Secondo l'a. il primo è uno strumento di formazione, l'altro uno strumento di lotta (Theater des Kampfes). Distinzioni di ragione : la realtà ci sembra molto più semplice. I gesuiti ebbero del teatro una visione prettamente strumentale. Si decisero a esso per suggestione apostolica, consapevoli dell'energia pedagogica della scena per l'immediatezza della sua presa sulle coscienze giovanili soprattutto. Così la ribalta veniva ad affiancarsi non solo alla cattedra, ma anche al pulpito, in unicità di obiettivo, in sintonia col più avveduto clima religioso riformistico. A un altro punto i gesuiti furono poi assai sensibili : il contributo delle rappresentazioni drammatiche al prestigio degli stessi collegi e della Compagnia.

Il nodo focale delle manifestazioni di teatro è, tuttavia, e rimane, nonostante la molteplicità degli approdi cui perviene, la scuola. Per suo mezzo è ancorato saldamente all'istituto della Compagnia ; avulso da quella, è avulso pure da questo. Ci limitiamo, in proposito, a rilevar solo l'atteggiamento delle autorità dell'ordine circa gli abusi di teatro nelle osservazioni del Duhr (I, 353-56).

Inoltre : il predominio del latino parla da sé, e dice molto, se non tutto, circa la destinazione pedagogica del teatro. Agli effetti della *pro-*

paganda fides sarebbe stato, ovviamente, più efficace l'uso degli idiomi nazionali. Peraltro, la tematica sostanzialmente identica nei due presunti settori dimostra la forzatura del dualismo adottato ; dualismo che, preso alla lettera, toglierebbe alla scuola quel carattere di cultura impegnata che si vorrebbe invece nel teatro. La realtà è che nella scuola ebbero origine e maturarono tutti i problemi che concernono l'attività teatrale, destinata anzitutto al profitto degli studenti, designati quasi sempre a farla da attori. Si può, però, e si deve ammettere che il teatro, nel suo dinamismo interno, tendesse a tracciarsi alvei non cercati e non previsti da coloro che vollero farne uno strumento di conquista.

* * *

Ritorniamo al balletto, ma in tutt'altro contesto geografico e storico : la Francia di fine Cinquecento e prima metà del Seicento coi suoi balletti di corte. Chi ne tratta — Margaret M. Mc Gowan [4] — non ha voluto solo descrivere le tendenze diverse nella evoluzione di quest'arte tra il 1581 e il 1643 ; ha tentato ancora di mostrare sino a che punto essa fu l'espressione di aspirazioni e realtà filosofiche, politiche, morali e sociali dell'epoca.

In quanto genere nuovo, il balletto di corte fu lo sbocco di tentativi per dilatare le capacità espressive delle arti, per far rinascere il teatro antico mediante la fusione della danza, della musica, della poesia e della pittura.

A giudizio dei suoi inventori, certi elementi comuni a tutte le arti avevano reso possibile e desiderabile questa fusione ; aggiungendovi l'allegoria, come mezzo di comunicazione superiore alla semplice imitazione, essi pensavano di creare un'arte capace non solo di esprimersi, ma anche di attuare sulla scena un'armonia i cui effetti dovevano prolungarsi nella vita reale. Primo esempio conosciuto di uno sforzo cosciente per realizzare una siffatta unione fu il *Balet Comique de la Reyne* (1581) inventato da Balthazar Beaujoyeulx, divenuto modello dei balletti che seguirono.

Senonché, in un momento in cui le riforme nel campo artistico tendevano a tradursi nella imposizione di regole fisse, il quadro flessibile del balletto, che non conosceva leggi né regole, incoraggiava invece ogni sorta di esperienze nuove ; la sua forma si modificava incessantemente, tanto era difficile esercitare un controllo sul contributo del poeta, del pittore, del musico e del coreografo, sulle esigenze dei protettori e del pubblico. Tuttavia, in questa ricerca di un nuovo linguaggio artistico ad opera del balletto, tre elementi soprattutto si fanno luce : il burlesco, che si rivela nell'abbigliamento e nella danza ; il recitativo in musica, che prelude all'Opera; e la messinscena, che risponde al gusto crescente per lo spettacolo.

Anche tra i gesuiti. Non per nulla un capitolo del libro si occupa del loro contributo all'evoluzione del balletto in Francia. Anni fa *Les ballets des jésuites* era stato l'argomento di una monografia di R. Lebègue (cf. testo in *Revue des cours et conférences*, 37, Paris, 1936, p. 115-339, 209-222, 305-330) ma con altra visuale ; la McGowan invece, dopo aver sottolineato il gusto dei padri per lo spettacolo e le fonti alle quali si ispiravano, si

---

[4] MARGARET M. MCGOWAN, *L'art du Ballet de cour en France 1581-1643.* — Paris (Éditions du Centre national de la Recherche scientifique) 1963, 8⁰, 351 p. e 24 tav. fuori testo.

sofferma in particolare sulle forme del balletto e l'attuazione dello spettacolo sulla scena (p. 205-227). In conclusione : l'utilizzazione del balletto come elemento caratteristico nella celebrazione delle feste, era un uso assai diffuso nella società francese di provincia. I gesuiti ne subirono l'influsso e ne accolsero l'usanza, introducendola per primi, nel teatro. E in ciò sta il loro apporto originale alla evoluzione di questo genere di spettacolo. Per altro, i loro balletti si ispirano alle stesse fonti mitologiche e storiche alle quali attingono quelli di corte ; sono animati dalle stesse intenzioni politiche ; seguono la evoluzione generale dell'epoca, che tende a fare del balletto un genere sottoposto alle esigenze dello spettacolo, e lo specchio di una monarchia prospera.

* * *

In Francia gli spettacoli teatrali furono tra i più criticati del sistema di educazione dei gesuiti. Nonostante le critiche che l'università e il partito giansenista non risparmiarono, i gesuiti proclamarono con la parola e con l'esempio che il teatro è buono in sé, che può e dev'esserlo. Si potevano certo additare esempi di alto impegno morale, come quello lasciato dallo svevo Jakob Bidermann [5], del quale si è scritto che fu dominato da una preoccupazione : gettare nei cuori il seme della virtù. Si è potuto finanche stabilire un parallelo tra la dottrina degli Esercizi spirituali di S. Ignazio e il suo teatro (cf. in prop. Hermann Joseph Nachtwey, *Die Exerzitien des Ignatius von Loyola in den Dramen Jakob Bidermanns S. I.*, Bochum-Langendreer, 1937). In questo senso ha ragione Rolf Tarot di parlare di « tendenza» del teatro bidermanniano ; tendenza che si identifica col compito storico della Compagnia di Gesù nell'epoca in cui visse lo svevo.

Di lui abbiamo già parlato in questa stessa rivista, accennando alla opportunità di una sistemazione definitiva e decorosa della sua opera artistica in una edizione critica moderna (AHSI 32, 1963, p. 335-336). Da allora, oltre un testo corrente del *Philemon martyr* con traduzione tedesca a fronte, dataci da Max Wehrli, i vecchi *Ludi theatrales* sono stati parzialmente ringiovaniti con le nuove edizioni del *Cenodoxus* ad opera di Rolf Tarot e del *Belisarius* dovuto alle cure di Harald Burger. Tanto l'uno che l'altro hanno preso a base della nuova edizione il testo dei *Ludi theatrales* del 1666, dato che la editio princeps fu fatta direttamente sui manoscritti del defunto autore e non c'è motivo per distaccarsene. Il testo del *Cenodoxus* è seguito dal testo di due perioche del 1609 e del 1617, da una serie di note esplicative indispensabili e un glossario. In una succosa introduzione il Tarot ha passato in rassegna, chiarendoli, i problemi essenziali per una sicura intelligenza del testo : cenni biografici sul B. ; argomento del *Cenodoxus* e analisi della leggenda di S. Bruno ; inoltre : tradizione del testo ; struttura del dramma, contenuto, scena, criteri seguiti nella edizione e infine una bibliografia essenziale. Richiamano l'attenzione in particolare certe pagine (XIX-XXIX) assai pene-

---

[5] KAKOB BIDERMANN, *Cenodoxus.* Abdruck nach den « Ludi theatrales» (1666) mit den Lesarten der Kelheimer und Pollinger Handschrift. Herausgegeben von Rolf TAROT. - Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1963, 8⁰, XI-212 p. (= Neudrucke deutscher Literaturwerke, N. F. 6). — *Jakob Bidermanns Belisarius.* Edition und Versuch einer Deutung von Harald BURGER. - Berlin (Walter de Gruyter) 1966, 8⁰, VIII-222 p. (= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, N. F. 19).

tranti sul contenuto del dramma, di cui il Tarot mette in chiaro il sottofondo ideologico — diciamo pure tendenza — quale risulta dalla netta posizione critica della Compagnia verso l'umanesimo laico e la sua visione del mondo. Critica soprattutto a quell'orientamento filosofico che aveva richiamato in vita l'ideale umano dello stoicismo e ne diffondeva il patrimonio spirituale, convinto di una connaturale affinità tra Cristianesimo e Stoa. Uno dei più efficaci rappresentanti di questa linea era il filosofo olandese Giusto Lipsio (1547-1606). Anche il giovane Bidermann aveva aderito a quel movimento dopo aver letto le opere di Lipsio. Ma all'entusiasmo iniziale tenne dietro, già verso la fine della teologia, un aperto disinganno (p. xx). « Lipsium vixisse audivi ; et movisset me tam acerbum funus, nisi iam ego dum illum extulissem. Hei mei laboris, hei dierum ac noctium, quas olim inter hos errores male perdidi » — scriverà un giorno al p. Matteo Rader S. I. suo antico maestro (p. xx).

L'esperienza di questa crisi lipsiana del Bidermann ha lasciato traccia nella formulazione del *Cenodoxus*, anche se non visibile di primo acchito. Che in esso abbia voluto metter alla gogna l'umanesimo stoico, lo danno a capire i frequenti rimandi alla terminologia e alla ideologia della Stoa e degli umanisti che la rappresentavano. Ovviamente, il drammaturgo ha dato forma all'orientamento fondamentale dell'umanesimo stoico mediante una rappresentazione tipica, che gli metteva in mano le armi teologiche della critica. Critica che in ultima istanza si risolve nella condanna dell'alterigia e della superbia, il maggior peccato del Rinascimento. Bidermann per altra via raggiungeva Battista Mantovano che nel *De calamitatibus temporum*, enumerando i sette vizi capitali, catalogava gli umanisti sotto l'articolo della superbia. Per Bidermann la personalità divenuta autonoma con l'umanesimo è in pericolo di perdere Dio.

Il *Belisarius* — l'altra tragedia di cui abbiamo una nuova edizione — trasse ispirazione dal *Mauritius* (1603) di Jakob Keller S. I., l'antico rettore di Bidermann. L'argomento gli fu forse suggerito dal padre Rader, ch'era pure amico di Marco Welser, uno cioè di quella famiglia che pretendeva annoverare tra i suoi antenati il famoso generale dell'Imperatore Giustiniano di cui si rileva soprattutto la tragica fine : *Comico-Tragoedia de Belisario duce christiano ab summa gloriae felicitate in extrema infortunii ludibria prolapso sub Imperatore Justiniano circiter annum Christi 530.*

Nella *praemonitio* ai *Ludi theatrales* (1666) l'editore non si mostrò entusiasta per questo lavoro e avvertì il lettore a tener presente che raramente i primi frutti dei buoni alberi sono i migliori. In effetti, il *Belisarius* non fu il primo dramma uscito dalla penna di Bidermann, come l'editore suppose ; l'avevano preceduto tre altri, compreso il *Cenodoxus*, rimasto il suo capolavoro. Del resto, anche a questo cadetto, andato in scena nel 1607, arrise un immenso successo. La critica moderna ha capovolto il giudizio negativo del primo editore : non solo per la novità del tema e l'alta qualità letteraria del dramma, ma anche perché esso segna l'inizio di una nuova esperienza letteraria : il passaggio dell'a. al realismo.

Il testo restituito dal Burger sostanzialmente si basa su quello dei *Ludi theatrales*, corretto, ove necessario, con l'aiuto di varianti più sicure dell'unico manoscritto, oggi disponibile, che si conserva nella biblioteca di Bamberga. Nel volume ha trovato posto anche il testo della perioca tedesca approntato nel 1607 in occasione della prima rappresentazione del *Belisarius*.

La seconda parte del volume è un saggio di interpretazione del dramma, studiato nelle condizioni storiche e nelle strutture poetiche. Di qui un esame approfondito dell'opera letteraria in se stessa (fonti, linguaggio, stile, dialogo) e della sua messinscena (scena, tecnica seguita, regia), del ruolo dei personaggi e della funzione delle allegorie. La Fortuna, in particolare, che nel Belisario vuol offrire un saggio della sua potenza, svelando alla fine il suo vero volto, pone inevitabilmente il problema dell'essenza della storia, che il Burger ha cercato di spiegare tenendo conto, oltre che della presente, ancora di tutta la rimanente opera bidermaniana.

Non a motivo del *Jephtias*, l'unico dramma pervenutoci di quelli composti dal P. Jakob Balde S. I. (1604-1668), siamo qui tentati di affacciarci alla generazione successiva a quella di Bidermann, ma per la scelta bilingue delle liriche dell'Orazio tedesco, offertaci da un interprete dei fenomeni culturali del periodo barocco e in particolare della letteratura neolatina dei paesi germanici. M. Wehrli era la persona adatta per svelare le bellezze nascoste di questa poesia al lettore moderno ; e l'ha fatto con penna sicura in uno splendido saggio che segue, a conclusione di questa raccolta, intorno al significato storico letterario della poesia di Balde [6]. Questi, sebbene nato in Alsazia, operò sino alla morte in area bavarese, e in quel contesto culturale di cui i gesuiti furono *magna pars.*

Trascorse la sua vita quasi per intero nei collegi sulle rive del Danubio, dell'Inn e dell'Isar. Poche date della sua vita possono esser qui notate. Nacque il 3 genn. 1603 a Einsisheim in Alsazia ; dopo aver frequentato in patria le scuole dei gesuiti, nel 1622 passò all'università di Ingolstadt, per entrare nella Compagnia l'anno dopo. Gli anni che seguirono, li trascorse parte nell'insegnamento e parte nello studio della teologia sino al sacerdozio (1632) e al terz'anno di probazione. Professore di retorica a Ingolstadt (1635), nel 1637 passò al ginnasio di Monaco di Baviera. Successore del celebre Geremia Drexel come predicatore di corte, nel 1650, a motivo della sua debole salute, si trasferì nei piccoli collegi di Landshut, Amberg e alla fine Neuburg sul Danubio, dove trascorse gli ultimi anni di vita sempre in stretti contatti con la corte del conte palatino Filippo Guglielmo. Assai stimato per le sue qualità e venerato per la sua vita edificante morì il 9 agosto 1668.

Il tessuto di queste magre date è riempito tuttavia da una insolita ricchezza di contatti umani col mondo circostante. Di un'attività poliedrica e personalmente partecipe, Balde come poeta, sacerdote, insegnante e predicatore si trova al crocicchio del suo tempo. E dove egli mette a servizio della vita pubblica la sua penna esaltata o la sua parola non si tratta di una attività decorativa, ma di un'impronta lasciata sugli avvenimenti. Siamo nel pieno della guerra dei trent'anni, e la sua lirica la riflette tutta nei momenti più tesi, la rivive all'insegna di un pathos più patriottico che controriformistico.

Nel frattempo però, e in netto contrasto, fanno capolino episodi di intima e silenziosa gioia che si traduce in mille incontri con uomini e cose. Così si mescola nella sua arte il pathos ufficiale del maestro di morale e religione con lo scherzo cameratesco, la predica sulla caducità

---

[6] Jakob Balde, *Dichtungen.* Leteinisch und deutsch in Auswahl herausgegeben und übersetzt von Max Wehrli. — Köln-Olten (Verlag Jakob Hegner) 1963, 12⁰, 131 p.

delle cose con l'idillio e lo scherzo umoristico. Un'opera, insomma, che riflette in maniera unica il ritratto avvincente di una ricca personalità poetica del barocco germanico.

La scelta di questa vasta opera — l'*Opera omnia* del Balde del 1729 comprende 8 volumi — è tratta principalmente dalle sue odi ed epodi pubblicate nel 1643. Per ampiezza interna ed esterna, secondo forme, temi, idee, l'opera poetica di Balde è una delle più imponenti espressioni della poesia neolatina, tanto più sorprendente in quanto qui era fuori discussione il tema erotico. Balde conosceva anche il ritmo della poesia innodica medievale; ma ciò in cui eccelse fu il dominio assoluto della poesia classica pagana. Il latino classico divenne esclusivo mezzo di formazione; e questo anche per un impulso della coscienza patriottica: si amministra in Austria e Baviera l'eredità culturale e linguistica dell'antico impero romano, ora divenuto impero cattolico. Ma in primo piano stavano i vantaggi pratici che i gesuiti si promettevano dal latino come mezzo esclusivo di formazione: la sua internazionalità, la sua incisività e disciplina, corrispondenti così bene agli scopi dell'ordine.

Desta tuttora maraviglia che si sia potuto lavorare con una lingua morta, accantonando del tutto la lingua viva e organica dalla quale poteva scaturire poesia spontanea. Ma una obiezione del genere non è valida per il periodo barocco; la lingua tedesca, territorialmente limitata e divisa in dialetti, entrò nell'uso solo nel sec. XVII inoltrato, e non sorprende gran che se le sue ricche possibilità rimasero nascoste a causa del latino. La poesia dotta e piena di astuzie della lingua morta, che adopera antiche forme e formule e si serve di tutti i mezzi, che ha a sua disposizione un tesoro d'immagini, corrisponde appieno all'intimo sentimento dell'esistenza dell'uomo nell'età barocca; il quale, nell'oscuro sottofondo della caducità umana, guarda l'arte come gioco e illusione, e in ultima analisi comprende se stesso e si vede come attore nella grande comicotragedia umana.

Si direbbe che con la generazione di Balde — come dire il periodo alto del barocco in cui emersero, tra gli altri, il renano Jakob Masen (1606-81) e il trentino Nicolò Avancini (1611-86) — il dramma gesuitico avesse esaurito il suo compito o, se non altro, perduto la sua posizione egemonica sotto la spinta della lingua tedesca, fattasi, nel frattempo, adulta. Fu questo il motivo principale che anni fa indusse uno studioso di teatro gesuitico nei paesi di lingua germanica a non oltrepassare i confini dell'alto barocco: v. J. Müller S. I., *Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge, vom Anfang (1555) bis zum Hochbarock (1665)*. (Augsburg 1930, vol. I, p. VII). Le conclusioni alle quali è recentemente arrivato un giovane studioso del dramma gesuitico nel tardo barocco viennese — Franz Günter Sieveke [7] — in uno studio monografico su Johann Baptist Adolph S. I. (1657-1708) modificano alquanto la tesi del Müller, tuttora valida per la Germania in genere, non per l'Austria, non per Vienna, dove il barocco usufruì di un più lungo meriggio e le fortune del teatro gesuitico non furono compromesse dall'avvento dell'Opera italiana, perché la tradizione sontuosa dei *Ludi Caesarei*, inaugurata dall'Avancini, ebbe degni continuatori.

---

[7] FRANZ GÜNTER SIEVEKE, *Johann Baptist Adolph. Studien zum Spätbarocken Wiener Jesuitendrama*. - Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorates der philosophischen Fakultät der Universität Köln. — Köln (Gouder und Hansen) 1965, 8°, 406 p. litograf.

L'Adolph, drammaturgo molto prolifico e ai suoi tempi assai applaudito, solo di recente ha cominciato ad essere oggetto di studio. Gli ha dedicato, tra gli altri, alcune pagine Kurt Adel (*Das Jesuitendrama in Österreich*, Wien, Bergland Verlag, 1957, pp. 106) a premessa di un dramma — *Judae Machabaei gloriosa in Deum fiducia... composuit et exhibuit P. Jo. Bapt. Adolph* — rappresentato nel 1702. Ma l'importanza del drammaturgo, sfuggita agli scrittori del teatro viennese, aveva bisogno di un giudizio motivato sull'uomo e sulla sua opera come quello tentato ora dal Sieveke. Il quale parte dall'analisi strutturale e contenutistica dei drammi adolphiani per arrivare là dove è possibile fissare la posizione del poeta nelle correnti spirituali del suo tempo, e rilevarne anche, sia pure con cautela, le timide anticipazioni sul pensiero illuministico. L'a. è pienamente consapevole che non siamo ancora ai tempi di Maria Teresa e che è difficile, per non dire rischioso, giudicare delle intenzioni di un'opera letteraria in un periodo di transizione aperto a tutte le impronte.

Il libro, diviso in cinque capitoli, interamente ancorato a una documentazione abbondante e di prima mano, in gran parte inedita (v. p. 275-406), tratta innanzi tutto della personalità del drammaturgo nella storia del teatro gesuitico viennese ; poi ne delinea la vita e l'attività letteraria come oggi si presenta. Il secondo capitolo, riservato alla scena dei drammi dell'Adolph, descrive il tipo di scena, lo stile delle rappresentazioni, lo sviluppo dell'intreccio drammatico, le idee del drammaturgo sull'essenza della scena. I rimanenti capitoli (III-IV-V) invece offrono l'analisi della struttura e del contenuto di tre drammi del nostro : 1) *Alvida in hoste sponsum agnoscens* (1697) ; 2) *Eucharistia amoris nexus inter Deum et hominem* (1704) ; 3) *Philemon et Apollonius martyres* (1707).

La data di questi e di gran parte della produzione drammatica dell'Adolph è legata alle migliori affermazioni del teatro gesuitico viennese : quelle dell'età leopoldina. I gesuiti avevano cominciato a Vienna la loro attività nel 1554 ; nel 1622 essi avevano in mano anche l'università. Il loro miglior periodo di espansione cominciato sotto Ferdinando III (1637-1657), doveva raggiungere un vertice al tempo di Leopoldo I (1658-1705). Alla fine del Seicento essi avevano circa 2500 alunni. Il loro collegio accademico disponeva di due teatri, il più grande dei quali riservato ai *Ludi Caesarei*. Anche l'altro collegio Am Hof ebbe il suo, interamente rinnovato nel 1674 a motivo della frequente presenza dell'imperatore alle rappresentazioni. Questa alleanza del teatro gesuitico con la dinastia regnante e il conseguente favore della Corte, oltre a render possibile una più vivace attività teatrale, ne sollevò il tono, imprimendogli quel carattere di vitalità sontuosa, espressa nei cosidetti *Ludi Caesarei*.

I *Ludi* — secondo il Sieveke — sono spesso drammi a tesi, ma nella accezione più alta del termine, intesa come attività pedagogica. Gli argomenti trattati si prestavano a una interpretazione voluta dell'argomento presentato sul palcoscenico. Un *Constantinus*, per esempio, consentiva di metter sotto gli occhi di un nuovo reggente l'ideale del principe cristiano. Temi come Achab, Oloferne, Saul, Nerone o Diocleziano, erano fatti apposta per metter in guardia contro i mali della violenza oppure per lasciar riflessa nello specchio dell'arte drammatica l'insoddisfazione lasciata dal regime di governo. Interpretazioni siffatte erano consentite : « Illud in hac re providendum maxime ut ad illum quem tibi praefixisti exitum, omnia spectent», — scrisse Jakob Masen — (*Palaestra eloquentiae ligatae dramatica*, Colonia Agrippina 1683, p. 104 cit. a p. 31). Anche la

predilezione per i titoli doppi ricorda il carattere parenetico dell'opera scenica e il suo intimo nesso con altri due campi, nei quali la Compagnia esercitava il suo ministero : il pulpito e la scuola.

Adolph giunse a Vienna negli ultimi anni di vita di Leopoldo I ; del resto furono quelli gli ultimi anche per lui : dodici anni di attività teatrale e 34 drammi usciti dalla sua penna, il primo dei quali, il *Themistocles* rappresentato il 1° gennaio 1696.

La sua carriera, quale risulta dalle pagine del Sieveke, si basa principalmente su un gruppo di biografie conservate manoscritte nella biblioteca nazionale di Vienna, tutte dipendenti da un'unica fonte diversamente sfruttata : il necrologio delle *Annuae Provinciae Austriae Anni 1708*, di cui si conserva copia nell'ARSI, *Austr. 165*, 92v-95v. L'estensore dell'*Elogium* ne mise in rilievo la condotta austera, la vita interiore, il successo degli ultimi anni sul piano letterario. Quale risulta dai catalogi annuali, la sua carriera è racchiusa nei seguenti dati, desunti dall'ARSI : Nato a Lignitz (Slesia) il 25.III.1657 (*Austr. 47*, 193 n° 7), ammesso nel noviziato di Trenchin (Ungheria) il 21 ottobre 1677 (*Austr. 125 II*, 676v), studente di filosofia a Trnava (1680-1682) (*Austr. 126*, 31r, 54r, 77r), e quindi professore in vari collegi della provincia di Austria: Linz (1683), Passau (1684), Györ (1685) e Steyr (1686) (ib. 94v, 126r, 158r, 201v), iniziò il suo insegnamento con le classi infime per terminarlo con quello della retorica. Ritornato agli studi per prepararsi al sacerdozio, rimase due anni a Vienna (1687, 1688) per la teologia (ib. 235r, 260r). Ordinato sacerdote al termine del biennio (1688), fu inviato per la terza probazione a Judenburg (ib. 280r) che non terminò neppure. Iniziata allora la sua attività sacerdotale come predicatore e confessore (*operarius*), la proseguì per sei anni prima a Buda (1689-1692) (ib. 332v, 365v, 404r), poi a Schönbrun (1693) e infine a Graz (1694-1695) (ib. 466r, 504v).

Dalla fine del 1695 alla morte (14 settembre 1708) (*Austr. 127*, 421r), l'Adolph ebbe come sede stabile la *Domus professa* di Vienna. In quei 13 anni fu preside delle scuole e svolse contemporaneamente attività di drammaturgo. Ma se si eccettua la spia sicura dei catalogi annuali e triennali, nessun'altra testimonianza coeva accenna alla sua presenza *Am Hof* in questo periodo. Non si conservano lettere dei generali a lui dirette. I volumi che potrebbero parlarne non lo menzionano neppure marginalmente. A meno che non si voglia fermare l'attenzione su una missiva del p. Tirso González del 26 novembre 1701 diretta al provinciale di Austria, il p. Franz Vogelmayr. Suffraga l'ipotesi l'argomento stesso della lettera, riguardante la censura di 6 tragedie composte da un gesuita residente a Vienna, ma di cui si tace il nome. Essa dice :

« Venient hinc ad Rev. V.m sex conscriptae tragoediae quas auctor (e nostris unus), alibi iam a te in theatrum publicum datas, pro praelo subiici voluit romanorum revisorum judicio ; verum, quia istud causae suae ipse minime propitium habuit, faveo ego ipsius praecibus, et opusculum aliis revisoribus censendum tradi permitto ; quos quidem ex ista provincia deligi a Rev.a V.a velim, eosque cum primis accuratos et rerum istarum singulariter peritos, qui eam quamlibet meretur sententiam fideliter ferant et ad me perscribant. Confido autem fore ut Rev.a V.a et illi haud gravate id mihi obsequium praestituri sint ... » (*Austr. 10*, 543).

Che si tratti proprio delle tragedie dell'Adolph ? Non è escluso, ma non abbiamo altri elementi di giudizio per affermarlo. Il Paintner assicura nella sua manoscritta *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu, olim provinciae Austriae* cit. dal Sieveke (p. 279, 281) che « Melodramata et

Comoediae aliquot, ab ipso relictae, editae sunt», supponendo, forse, attuato l'augurio dell'estensore delle annuae del 1708 che scriveva dei drammi del gesuita austriaco : « servient olim et voluptati commodoque legentium» (p. 44).

A differenza dell'Avancini, che poté vedere la sua opera teatrale interamente stampata, quella del suo continuatore rimase, e lo è tuttora in massima parte, inedita. La distanza intanto che separa l'ultima attività di quello dalla prima di questo — un venticinquennio circa — aiuta a spiegare, da sola, forme e movenze che già le distanziano.

Adolph appartiene ormai al tardo barocco ; vive in un'epoca di transizione ; e sebbene si senta legato a un periodo già passato, e creda di farne parte, tuttavia qualcosa di nuovo fa capilino nella sua opera sia sotto l'aspetto formale che contenutistico. Involontario battistrada dello spirito illuministico, non si rende ancora conto dove questo sviluppo vada a sfociare, perché in effetti non si propone qualcosa di nuovo da offrire. Ma è certo che il dramma gesuitico del tardo barocco non ha più la teatralità avanciniana, mentre acquista un più risentito rilievo poetico.

Visti dall'esterno i drammi dell'Adolph sono già più concentrati : meno atti, meno scene, meno attori. A questa tendenza alla riduzione fa riscontro perfino una riduzione nella tematica : scompare, per esempio, l'interesse per l'argomento politico e per la rappresentazione del tipo o dell'evento capace di esprimerlo. Il poeta punta di preferenza sul destino di un singolo personaggio ; aborre dagli scioglimenti tragici ; e anche quando è costretto dalla forza stessa del tema (v. per esempio l'*Apollonius*) a veder colar a picco fisicamente il suo eroe, anche allora si sforza di cancellare dalla scena la morte e i suoi particolari raccapriccianti. Con la ripulsione per il tragico è intimamente connessa la sua concezione di Dio, fissata un po' dappertutto, ma in particolare nei drammi di argomento religioso, dove predomina l'amore tra gli attributi divini.

Da rilevare ancora lo studio dell'Adolph per una struttura drammatica delle sue composizioni : ciò che dipende prima di tutto dalla capacità di sviluppo dei suoi eroi che si manifesta nelle loro decisioni. Questo principio di strutturazione non si avverte tanto nei primi drammi quanto nei lavori posteriori, dove le decisioni stesse sono tematizzate e rilevata, nel contempo, la collaborazione dell'uomo al proprio destino. Con la rinuncia ai caratteri statici Adolph si spiana anche la strada ad una più genuina descrizione dei tipi umani, che gli riesce, specie nelle scene dell'infanzia. Così pure quando dà giudizi sulla donna o sull'amore, Adolph sembra appartenere ormai alle forze nuove del suo tempo. Certo, fa appello a nuovi principi che preludono a una nuova epoca letteraria : si pensi alla triplice unità del dramma in auge col classicismo francese ; e si noti anche, al contrario, come tenda a scomparire qualche trucco caro all'arte barocca : il procedere per antitesi. Adolph si preoccupa più della struttura organica del dramma propria del classicismo, delle costruzioni simmetriche, del concatenamento dei vari atti tra loro.

Il tipo di scena adottato dal nostro non si conosce. Secondo l'A. rimase in piedi la scena barocca del tempo di Avancini, sottoposta però a modifiche. Adolph tira il più possibile al risparmio con lo sfarzo ingiustificato e non ammette i frequenti o arbitrari mutamenti di scena. Segno anche questo di un nuovo periodo che sta per affacciarsi e in cui il dramma gesuitico perderà la presa ambientale. Il suo strumento espressivo, il latino, cedendo il posto al volgare, non sarà più inteso dalla massa. E ciò segnerà la fine di quella coinè creata dall'insegnamento impar-

tito nei collegi, e che ha contribuito, in misura non irrilevante, alla unificazione culturale e alle maniere di pensare proprie dell'area geografica che ha nome Europa.

Roma. M. SCADUTO S.I.

OPERA DIVERSA AD REDACTIONEM MISSA

Seriem hic damus operum quae ab auctoribus vel editoribus ad redactionem nostram vario titulo missa sunt, at de quibus in ipso periodico referre non possumus, cum proprium illius ambitum (historiam scilicet Societatis Iesu) non attingant. Ideoque hic non nuntiantur scripta quae in iam edita vel proxime edenda « Bibliographia de historia S.I.» locum suum habent.

ALBERDI, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina. Grandes y pequeños nombres del Plata.* Domingo Faustino SARMIENTO. *Comentario a la Constitución.* Buenos Aires (Ediciones Depalma), 1964, 8°, XVI-569 p. (= El pensamiento político hispanoamericano).

ALVAREZ, Dictino, S.I. *Teatroforum. Lectura del teatro moderno.* Madrid (Editorial Razón y Fe), 1966, 8°, 353 p. (= « Formas del espíritu», 6).

Andrés Bello. Homenaje en el primer centenario de su muerte 1865-1965. Caracas (Oficina Central de Información), 1966, 8°, 183 p.

Anuário Católico do Ultramar Português. 1964. 2ª edição. Lisboa (Junta de Investigações do Ultramar), 1965, 8°, 701 p., ill.

AUBIER, Dominique. *Don Quichotte prophète d'Israël. Essai.* Paris (Robert Laffont), 1966, 8°, 287 p.

AUZOU, Georges. *De la servidumbre al servicio. Estudio del Libro del Exodo.* Madrid (Ediciones FAX) 1966, 8°, 428 p. (= Actualidad Bíblica. La Palabra y el Espíritu, 2).

BELLET, Maurice. *Vocación y libertad.* Traducción por José Antonio Garacy. — Madrid (Ediciones FAX) 1966, XXXII-226 p. (= Colección Psicología-medicina-pastoral, 49).

BELTRÁN, Antonio. *Estudio sobre el Santo Cáliz de la Catedral de Valencia.* Valencia (Impr. y Litogr. Octavio y Félez, S. L.), 1960, 4°, 131 p., XX láminas. (= Instituto Diocesano Valentino « Roque Chabás». Sección de historia : n° 2).

BONI, Andrea, O.F.M. *I religiosi nella dottrina del Concilio Ecumenico Vat. II.* Roma (Pontificio Ateneo Antoniano), 1966, 8°, XVI-145 p. (= Biblioteca Pontificii Athenaei Antoniani, 15).

CALLE ITURRINO, Esteban. *Carmelo de Echegaray. Una vida ejemplar y una obra perdurable.* Bilbao (Elexpuru Hermanos, S.A.), 1966, 8°, 48 p.

CARRIL, Bonifacio del. *La declaración de la Independencia.* Buenos Aires (Emecé Editores), 1966, 8°, 95 p., XX lám.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha.* Introducción, notas e índices por Rufo Mendizábal S.I. Tercera edición. Madrid (Ediciones FAX), 1966, 8°, 1966, 1206 p.

CHAUCHARD, Paul. *Vicios de las virtudes. Virtudes de los vicios.* Madrid (Ediciones FAX), 1966, 8°, 231 p. (= Colección Psicologia-medicina-pastoral vol. 47).

CHUECA, Fernando. *Casas Reales en Monasterios y conventos españoles.* Discurso leído el 13 de noviembre de 1966 en el acto de su recepción pública por el Sr. D...., y contestación por el Excmo. Sr. D. José Antonio Maravall Casesnoves. — Madrid (Real Academia de la Historia), 1966, 8°, 250 p., ill.

COELHO DE ALMEIDA COTTA, José. *Progresso económico e paz social.* Lisboa (Agência-Geral do Ultramar) 1966, 8°, 35 p.

Colóquio sobre a influência do Ultramar na arte. Lisboa (Junta de Investigações do Ultramar), 1965 8°, 169 p. (= Estudos de ciências políticas e sociais, N. 76).

COY, Juan José, S.I. *Crítica literaria actual. Método y sistema.* Madrid (Editorial Razón y Fe), 1966, 8°, 341 p. (= Biblioteca « Razón y Fe» de cuestiones actuales, 62).

DE BOCK, Eugène. *De Nederlanden.* Hasselt (Uitgeverij Heideland) 1966, 4°, 364 p., ill.

DE FEO, Italo. *Benedetto Croce e il suo mondo.* Milano (Mondadori), 1966, 4°, 189 p., ill. (= Edizioni Rai Radiotelevisione Italiana).

DIAS, Jorge. *Os macondes de Moçambique.* I. *Aspectos históricos e económicos.* II. *Cultura material.* Lisboa (Junta de Investigações do Ultramar), 1964, 2 vol., 8°, 180, 192 p., ill. (= Centro de estudos de antropologia cultural).

DONOSO CORTÉS, Juan. *La ley electoral. Lecciones de derecho político. El proyecto de ley fundamental. Las reformas de Pío IX. Ensayo sobre el catolicismo...* Buenos Aires (Ediciones Depalma), 1965, 8°, XV-551 p. (= El pensamiento político hispanoamericano).

DU BOIS-HUS, Gabriel. *La nuict des nuicts. Le jour des jours. Le miroir du destin ou la nativité du Daufin du ciel. La naissance du Daufin de la terre et le tableau de ses aventures fortunées.* Texte annoté et présenté par Annarosa Poli. — Bologna (Casa Editrice Prof. Riccardo Pàtron), 1967, 8°, xv-393 p. (= Testi e saggi di letterature moderne. Testi III).

DÚE ROJO, Antonio, S.I. *Infancia y juventud de la cultura humana. Conquistas de la arqueología moderna en el estudio de la prehistoria.* Madrid (Editorial Razón y Fe), 1966, 8°, 203 p. (= Biblioteca « Razón y Fe» de cuestiones actuales, 64).

DURANDEAUX, Jacques. *Question vivante à un Dieu mort. Y a-t-il un problème de Dieu?* Paris (Desclée De Brouwer) 1967, 8°, 158 p.

O ensino no Ultramar. Lisboa (Agência-Geral do Ultramar) 1966, 8°, 249 p.

Esclava del Sacramento y de la Caridad. Santa Mª. Micaela del Santisimo Sacramento. Homenaje en el I Centenario de su muerte. Madrid (Escuelas Profesionales Sagrado Corazón), 1966, 8°, 285 p.

Estatuto do funcionalismo ultramarino. Decreto Nº 46982 de 27 de abril de 1966. Lisboa (Agência-Geral do Ultramar), 1966, 8°, 249 p.

Estudios Lascasianos. IV Centenario de la muerte de Fray Bartolomé de las Casas (1566-1966). — Sevilla (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla) 1966, 8°, xv-474 p. (= Publicaciones de la Escuela de Estudios hispanoamericanos de Sevilla, CLXXV).

EZCURDIA, José Antonio, S.I. *El sindicalismo político.* Madrid (Editorial Razón y Fe) 1966, 8°, xv-405 p. (= Biblioteca Fomento Social. Colección « Asociaciones», 1).

FERNÁNDEZ VEGA, Pilar. *Guía del Museo de América.* Madrid (Dirección General de Bellas Artes), 1965, 8°, 170 p., 40 ill.

FERNÁNDEZ SERRANO, Francisco. *Itinerantibus...* Tercera edición. — Zaragoza (Talleres Editoriales « El Noticiero»), 1961, 8°, 128 p.

FERREIRA BOSSA, José. *Estado da Índia. Relatório do Governador-Geral.* (28 *de Maio de* 1946 *a* 12 *de Agosto de* 1947). Lisboa (Agência-Geral do Ultramar) 1965, 8°, 428 p.

La filosofia della natura del Medioevo. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale. Passo della Mendola (Trento), 31 agosto - 5 settembre 1964. — Milano (Società Editrice Vita e Pensiero), 1966, 8°, xx-808 p.

FINANCE, Joseph de. *Connaissance de l'être. Traité d'Ontologie.* Paris-Bruges (Desclée De Brouwer) 1966, 8°, 513 p. (= Essais pour notre temps, 4).

FORNARI, Franco. *La vida afectiva originaria del niño.* Traducción por Alberto Rueda Estrada. — Madrid (Ediciones FAX), 1966, 8°, 242 p. (= Colección psicología, medicina, pastoral, vol. 52).

FRASCA, Virgilio, S.I. *L'avventura di Francesco Saverio.* Palermo (Edizioni « Ai Nostri Amici») 1967, 8°, 167 p., ill.

FREIJO, Enrique. *El psicoanalisis de Freud y la psicología de la moral.* Madrid (Editorial Razón y Fe), 8°, 1966, 331 p. (= Colección psicologia-medicina-pastoral, vol. 46).

GARCÍA HIDALGO, José. *Principios para estudiar el nobilísimo y real arte de la pintura* (1693). Madrid (Instituto de España), 1965, 4°, 112 p., 159 láminas.

GÓMEZ CAFFARENA, José, S.I. *Hacia el verdadero Cristianismo.* Madrid (Editorial Razón y Fe), 1966, 82, 375 p. (= Curso universitario de teología).

Grandes temas bíblicos por M.-É. Boismard, A. Descamps, A. Gelin, J. Giblet, J. Guillet, Sor Jeanne d'Arc. A. Leboisset, A. Lefèvre, X. Léon-Dufour, J. Pierron, C. Spicq. — Madrid (Ediciones FAX) 1966, 8°, 289 p. (= Actualidad bíblica. La Palabra y el Espíritu, 1)

GROUPE LYONNAIS D'ÉTUDES MÉDICALES. *El amor maternal.* Madrid (Editorial Razón y Fe). 1966, 8°, 222 p. (= Colección Psicología-medicina-pastoral, vol. 48).

GROUPE LYONNAIS D'ÉTUDES MÉDICALES. *Perspectivas y límites de la experimentación con el hombre.* Traducción por Rafael Gil Ruiz de Zárate, S.I. — Madrid (Editorial Razón y Fe), 1966, 8°, 229 p. (= Colección psicología, medicina, pastoral, vol. 51).

GROUPE LYONNAIS D'ÉTUDES MÉDICALES. *El médico ante sus deberes y sus derechos.* Traducción por Juan Antonio Segarra S. I. — Madrid (Editorial Razón y Fe), 1966, 8°, 229 p. (= Colección psicología, medicina, pastoral, vol. 53).

GROUPE LYONNAIS D'ÉTUDES MÉDICALES. *La acción del hombre sobre el psiquismo humano.* Madrid (Editorial Razón y Fe), 1966, 8°, 215 p. (= Colección psicología, medicina, pastoral, vol. 55).

GUITTON, Jean. *Justificación del tiempo.* Traducción por José Maria Bernáldez Montalvo. — Madrid (Ediciones FAX) 1967, 8°, 196 p. (= Biblioteca de filosofía y pedagogía).

HASSINGER, Erich. *Religiöse Toleranz im 16. Jahrhundert. Motive — Argumente — Formen der Verwirklichung.* Basel und Stuttgart (Verlag Lichtenhahn) 1965, 8º, 35 p. (= Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, VI).

HILDEBRAND, Dietrich von. *Liturgia y personalidad.* Traducción por Constantino Ruiz-Garrido. — Madrid (Ediciones FAX) 1966, 8º, 190 p. (= Perspectivas, 51).

Instrumentos de comunicación social. Comentario al decreto « Inter mirifica» del Concilio Ecuménico Vaticano II. Edición preparada por Rafael Andrés S.I. — Madrid (Editorial Razón y Fe), 1966, 8º, x-378 p. (= Biblioteca « Razón y Fe» de Teología, 10).

ITURRIOZ, Daniel, S.I. *Revelaciones privadas. Estudio teológico.* Madrid (Editorial Razón y Fe), 1966, 8º, 201 p. (= Biblioteca « Razón y Fe» de Teología, 9).

JOMIER, Jacques, O.P. *Biblia y Corán.* Traducción y prólogo por José María Fórneas. — Madrid (Editorial Razón y Fe) 1966, 8º, 174 p. (= Biblioteca « Razón y Fe» de cuestiones actuales, 61).

JUTGLAR BERNAUS, Antonio. *Federalismo y Revolución. Las ideas sociales de Pi y Margall.* Barcelona (Universidad de Barcelona), 1966, 8º, xvii-228 p. (= Publicaciones de la Cátedra de Historia General de España. Facultad de Filosofía y Letras).

KARRER - WEIBEL - FRANSEN - SARTORY. *Visión católica de la herencia protestante. Estudios para el diálogo ecuménico.* Traducción por Andrés-Pedro Sánchez Pascual. - Madrid (Ediciones FAX) 1966, 8º, 238 p. (= Perspectivas, 50).

KUNISCH, Johannes. *Konrad III., Arnold von Wied und der Kappellenbau von Schwarzrheindorf.* Düsseldorf (Verlag L. Schwann), 1966, 8º, 132 p. (= Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein insbesondere das alte Erzbistum Köln, 9).

LALOUP, Jean. *Estructuras mentales del cristianismo.* Traducción por José Vila Selma. — Madrid (Ediciones FAX) 1966, 8º, 283 p. (= Perspectivas, 53).

LANGEVIN, Gilles, S.I. *« Capax Dei». La créature intellectuelle et l'intimité de Dieu.* Bruges-Paris (Desclée De Brouwer), 1966, 8º, 138 p. (= Studia. Recherches de philosophie et de théologie publiées par les Facultés S.I. de Montréal, 20).

LANGRE, Michel de. *Alma humana y ciencia moderna.* Traducción por Martín Ezcurdia. — Madrid (Ediciones FAX) 1966, 8º, 258 p. (= Perspectivas, 52).

LEFLON, Jean. *Pie VII. * Des abbayes bénédictines à la Papauté.* Paris (Librairie Plon), 1958, 8º, ii-620 p.

LEPP, Ignace. *Amor, neurosis y moral cristiana.* Traducción por José Maria Bernáldez Montalvo. — Madrid (Ediciones FAX), 1966, 8º, 136 p. (= Colección Psicología, medicina, pastoral, vol. 54).

LEVILLIER, Roberto. *Américo Vespucio.* Madrid (Ediciones Cultura Hispánica), 1966, 8º, 369 p., ill.

LLADÓ Y FERRAGUT, Jaime. *Guía del Archivero Municipal. Normas para clasificar los fondos de un Archivo y formar su índice y catálogo.* Palma de Mallorca (Imprenta B. Ferragut), 1950, 8º, 92 p.

LÓPEZ-CALO, José, S.I. *Presente y futuro de la música sagrada.* Conferencias pronunciadas en la Radio Vaticana. — Madrid (Editorial Razón y Fe) 1967, 8º, 185 p. (= Biblioteca de cuestiones actuales, 63).

MAGDALENO, Ricardo. *Catálogo XXIII del Archivo de Simancas. Papeles de Estado. Milán y Saboya (Siglos XVI y XVII).* Valladolid (Dirección General de Archivos y Bibliotecas)-Milano (Istituto di Storia Medioevale), 1961, xvi-730 p.

MARAVALL, José Antonio. *Estudios de Historia del Pensamiento Español. Edad Media. Serie primera.* Madrid (Ediciones Cultura Hispánica) 1967, 8º, 472 p.

MEINERTZ, Max. *Teología del Nuevo Testamento.* Segunda edición revisada. Traducción española por Constantino Ruiz-Garrido. — Madrid (Ediciones FAX) 1966, 8º, xxx-690 p.

MEYRELLES DO SOUTO, A. *As Baleares e Portugal. (Bosquejo histórico).* Lisboa (Agência-Geral do Ultramar), 1967, 8º, 135 p.

Miguel Angel. Actuaciones de homenaje a Miguel Angel en el IV Centenario de su muerte. Lima (Editorial Ausonia), [1966], 8º, 119 p., ill.

MORAZZINI DE PÉREZ ENCISO, Gisela. *La intendencia en España y en América.* Caracas (Imprenta Universitaria), 1966, 8º, 596 p.

MORENO, Alberto, S.I. *Meditaciones sobre la Sagrada Pasión.* Madrid (Editorial Razón y Fe), 1966, 8º, 254 p. (= Biblioteca de espiritualidad).

MUGA, Jesús. *El Dios de Jaspers.* Madrid (Editorial Razón y Fe), 1966, 8º, 187 p. (= Biblioteca de filosofía y pedagogía).

PALACIO ATARD, Vicente. *Los españoles de la ilustración.* Madrid (Ediciones Guadarrama), 1964, 8°, 333 p., ill. (= Colección Guadarrama de crítica y ensayo, 44).

Pasó haciendo el bien. Selección de escritos del Excmo. y Rmo. Sr. Arzobispo de Valencia Dr. D. Marcelino Olaechea Loizaga. — Valencia (Semana Gráfica, S.A.), 1965, 8°, 570, 571-993 p., ill. (= Instituto Diocesano Valentino Roque Chabás, Vol. I-II).

PAULHUS, E. *La educabilidad religiosa de los deficientes mentales.* Madrid (Ediciones FAX), 1966, 8°, 355 p. (= Colección Psicología-medicina-pastoral, vol. 50).

PÉREZ, Joaquín. *Artigas, San Martín y los proyectos monárquicos en el Río de la Plata y Chile* (1818-1820). Montevideo (Talleres Gráficos de A. Monteverde y Cía), 1960, 8°, 280 p.

PÉREZ DE URBEL, Justo, O.S.B. *Vida de Cristo.* Quinta edición ampliada y mejorada. — Madrid (Ediciones FAX), 1966, 8°, 693 p.

Providências legislativas ministeriais tomadas em Moçambique em 22 *de outubro de* 1966. Lisboa (Agência-Geral do Ultramar) 1966, 8°, 90 p. (= Gabinete do Ministro do Ultramar).

PLAZA, Carlos Guillermo, S.I. *Técnica y humanismo en la empresa.* Madrid (Editorial Razón y Fe) 1966, 8°, 182 p. (= Biblioteca Fomento Social. Colección « Empresa »).

Rasgos de la espiritualidad de Madre Sacramento. (*Estudios en colaboración*). Madrid (Editorial de Espiritualidad), 1966, 8°, 434 p.

RODRIGUES JUNIOR. *Moçambique terra de Portugal.* Lisboa (Agência-Geral do Ultramar), 1965, 8°, 285 p.

ROLDÁN, Alejandro, S.I. *La conciencia moral. Ensayo de ética diferencial tipológica* (*etotipología*). Madrid (Editorial Razón y Fe), 1966, 8°, 300 p. (= Colección Psicología — Medicina — Pastoral, 56).

El sacerdote ante la exigencia de los tiempos por László, Rusch, Jungmann, Thalhammer, Rohner, Hansemann, Decretos del Vaticano II. — Traducción por Carlos F. Barberá. Madrid (Ediciones FAX), 1966, 8°, 325 p. (= Biblioteca de espiritualidad).

SAINZ RODRÍGUEZ, Pedro. *Evolución de las ideas sobre la decadencia española y otros estudios de crítica literaria.* Madrid (Ediciones Rialp, S.A.), 1962, 8°, 578 p. (= Biblioteca del pensamiento actual, 114).

SALVÁ, Jaime. *El Cardenal Despuig.* Palma de Mallorca (Imprenta Mossèn Alcover), 1964, 8°, 336 p.

SÁNCHEZ DIANA, José Maria. *Burgos durante el reinado de Fernando VII* (1813-1823). Burgos (Tip. de la Editorial « El Monte Carmelo ») 1967, 8°, 52 p. (= Publicaciones de la Institución Fernán González).

Santa Teresa de Jesús, Patrona de los Escritores Españoles. Discursos leídos en la junta solemne conmemorativa de 17 de Enero de 1966 por El Nuncio de Su Santidad Mons. Riberi y por los Excmos Señores Don José María Pemán y Pemartín, Don José Camón Aznar, Marqués de Bilbao y Eguía. — Madrid (Instituto de España), 1966, 8°, 57 p.

SANTOS, Eduardo dos. *A questão da Lunda* (1885-1894). Lisboa (Agência-Geral do Ultramar), 1956, 8°, 413 p.

SAZ-OROZCO, Carlos del, S.I. *Desarrollo del concepto de Dios en el pensamiento religioso de Juan Ramón Jiménez.* Madrid (Editorial Razón y Fe), 1966, 8°, XX-236 p. (= « Formas del espíritu »).

SCHOVENBERG, Renatus, O.P. *Nuestro yo religioso.* Traducción por José Cosgaya, Agustino. — Madrid (Ediciones FAX), 1966, 8°, 420 p. (= Biblioteca de espiritualidad).

SEGUÍ, G., THOENES, C., MORTARI, L. *Ss. Celso e Giuliano.* Roma (Marietti), 1966, in-12°, 88 p., ill. (= Le chiese di Roma illustrate, 88).

SIEGMUND, Georg. *Fe en Dios y salud psíquica.* Traducción por José Cosgaya O.S.A. — Madrid (Editorial Razón y Fe), 1966, 8°, 259 p. (= Colección Psicología-Medicina-Pastoral, 57).

SILVA REGO, A. da. *O Ultramar Português no século XIX* (1834-1910). (*Palestras na Emissora Nacional de* 16 *de Fevereiro a* 21 *de Setembro de* 1965). Lisboa (Agência-Geral do Ultramar), 1966, 8°, XVI-446 p.

STAEHLIN, Carlos María [S.I.]. *Teoría del cine.* Madrid (Editorial Razón y Fe) 1966, 8°, 340 p. (= Colección FILMICA).

TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio, Pbro. *Fray Bartolomé Carranza. Documentos históricos.* III. *Testificaciones de abonos, indirectas y tachas.* Madrid (Real Academia de la Historia) 1966, 8°, LVI-575 p. (= Archivo documental español, tomo XXII).

TERMES ARDÈVOL, José. *El Movimiento obrero en España. La Primera Internacional* (1864-1881). Barcelona (Universidad de Barcelona), 1965, 8°, XXII-178 p. (= Publicaciones de la Cátedra de Historia de España. Facultad de Filosofía y Letras).

TONDA, Américo A. *La Iglesia Argentina incomunicada con Roma* (1810-1858). *Problema, conflictos, soluciones.* Santa Fe (Editorial Castellví S.A.), 1965, 8°, 270 p. (= Universidad Católica de Santa Fe. Facultad de Historia. Instituto de investigaciones históricas, n° 1).

Tôyô Bunkô Chûkoku chihô shi rengô mokuroku [*Katalog von Werken über Regionalgeschichte Chinas*]. Tokyo, 1964, 8°, 248 p.

TRUHLAR, Karel Vladimir, S.I. *Solovjev y Teilhard. Poesía y experiencia religiosa.* Traducción por Eustaquio Barjau. — Madrid (Editorial Razón y Fe) 1966, 8°, 170 p. (= Formas del Espíritu, 7).

TRUHLAR, Karel Vladimir, S.I. *Nuestra experiencia personal de Cristo.* Traducción por Luis M. Pugés S. I. Madrid (Editorial Razón y Fe), 1966, 8°, 214 p. (= Biblioteca de espiritualidad).

TRUYOL Y SERRA, Antonio. *Historia de la filosofía del derecho y del estado.* 1. *De los orígenes a la baja Edad Media.* Tercera edición revisada y aumentada. — Madrid (Ediciones Castilla), 1961, 8°, XXVIII-415 p. (= Manuales de la Revista de Occidente).

ULEYN, Arnold. *Actualité de la fonction prophétique. Psychologie pastorale et culpabilité.* Paris (Desclée De Brouwer), 1966, 8°, 390 p. (= Bibliothèque d'études psycho-religieuses).

Union Académique Internationale. Compte rendu de la Quarantième session annuelle du Comité du 13 *au* 18 *juin* 1966. — Bruxelles (Union Académique Internationale), 1966, 8°, 160 p.

VERGÉS MUNDÓ, Oriol. *La I Internacional en las Cortes de* 1871. Barcelona (Universidad de Barcelona) 1964, 8°, XV-176 p. (= Publicaciones de la Cátedra de Historia General de España. Facultad de Filosofía y Letras).

VERNA, Paul. *Robert Sutherland. Un amigo de Bolívar en Haití. Contribución al estudio de los destierros del Libertador en Haití y de sus Expediciones de Los Cayos y de Jacmel.* Caracas (Fundación John Boulton), 1966, 8°, 120 p.

VILA, Marco-Aurelio. *Aspectos geográficos del Estado Lara.* Caracas (Corporación Venezolana de Fomento), 1966, 8°, 274 p.

VILA, Marco-Aurelio. *Aspectos geográficos del Estado Trujillo.* Caracas (Corporación Venezolana de Fomento), 1966, 8°, 249 p.

VILA, Marco-Aurelio. *Aspectos geográficos del Estado Yaracuy.* Caracas (Corporación Venezolana de Fomento), 1966, 8°, 193 p. (= C.V.F. Serie « Monografías Económicas Estadales »).

APPROBANTIBUS SUPERIORIBUS ECCLESIASTICIS

P. GIUSEPPE CASTELLANI, S. I. Vice Direttore Responsabile

TIP. PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA - ROMA

PRINTED IN ITALY

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932...

AICARDO = José Manuel AICARDO S. I., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús.* 6 vol. Madrid 1919-1932.

ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.

ASTRAIN = Antonio ASTRAIN S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España.* 7 vol. Madrid 1902 (1912²)-1925.

CORDARA = Iulius C. CORDARA S. I., *Historiae Societatis Jesu pars sexta complectens res gestas sub Mutio Vitellescho.* 2 vol. Romae 1750-1859.

DUHR = Bernhard DUHR S. I., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge.* 4 vol (II et III duplicia). Freiburg im Breisgau, München-Regensburg, 1907-1928.

FG = Fondo Gesuitico, olim ad templum SS. Nominis Iesu, nunc in Curia romana S. I.

FOUQUERAY = Henri FOUQUERAY S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762).* 5 vol. Paris 1910-1925 (usque ad annum 1645).

HUGHES = Thomas HUGHES S. I., *History of the Society of Jesus in North America Colonia and Federal.* 2 vol. textus et 2 documentorum. London - New York 1907-1917.

Institutum S. I. = *Institutum Societatis Iesu.* 3 vol. Florentiae 1892-1893.

JOUVANCY = Iosephus IUVENCIUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars quinta, tomus posterior, 1591-1616.* Romae 1710.

LEITE = Serafim LEITE S. I., *História da Companhia de Jesus no Brasil.* 10 vol. Lisboa-Rio de Janeiro 1938-1950.

MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu.* Matriti 1894-1925, Romae 1932... (MI = *Monumenta Ignatiana*).

ORLANDINI = Nicolaus ORLANDINUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars prima sive Ignatius.* Romae 1614.

PONCELET = Alfred PONCELET S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas.* 2 vol. Bruxelles 1927 (usque ad annum 1633).

RODRIGUES = Francisco RODRIGUES S. I., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.* 4 vol. duplicia (deest pars 2ª vol. IV). Porto 1931-1950.

SACCHINI = Franciscus SACCHINUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars secunda sive Lainius, pars tertia sive Borgia, pars quarta sive Everardus, pars quinta sive Claudius tomus prior.* 4 vol. Antuerpiae 1620 - Romae 1661.

SCADUTO = Mario SCADUTO S. I., *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo (1556-1565).* Roma 1964 (= Storia della Compagnia di Gesù in Italia, III).

SOMMERVOGEL = *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Première partie : *Bibliographie*, par Augustin et Aloys de BACKER [S. I.]. Nouv. éd. par Carlos SOMMERVOGEL S. I. 10 vol. Paris 1890-1909. Quibus adde Ernest - M. RIVIÈRE S. I., *Corrections et additions*, 5 fasc. Toulouse 1911-1930. Reimpressio anastatica 11 vol. Louvain 1960.

TACCHI VENTURI = Pietro TACCHI VENTURI S. I., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* 2 vol. duplicia. Roma 1910-1951 (priorum voluminum plures adsunt editiones ; usque ad annum 1556).

URIARTE = José Eug. de URIARTE S. I., *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia española.* 5 vol. Madrid 1904-1917.

URIARTE-LECINA = José Eug. de URIARTE y Mariano LECINA, S. I., *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773.* 2 vol. Madrid 1925-1930 (usque ad verbum *Ferrusola*).

MOX PRODIBUNT

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU

Vol. 97. *Documenta Indica.* Vol. X. (*1575-1577*) Ed. J. Wicki S. I.

Vol. 98. *Monumenta Mexicana.* Vol. III. (*1586-1590*). Ed. F. Zubillaga S. I.

BIBLIOTHECA INSTITUTI HISTORICI S. I.

Vol. 27. R. y G. de Ceballos Alfonso S. I. *Bartolomé Bustamente (1501-1570) y los orígenes de la arquitectura jesuítica en España.*

SUBSIDIA AD HISTORIAM S. I.

Vol. 6. Iparraguirre Ignacio S. I. *Comentarios de los ejercicios ignacianos (siglos XVI-XVIII). Repertorio crítico.*

Vol. 7. Scaduto Mario S. I. *Inventario dei Gesuiti in Italia (1540-1565).*

ANNO XXXVI. FASC. 72 IUL. - DEC. 1967

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE



ROMAE

VIA DEI PENITENZIERI 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Annuae subscriptionis pretium: pro Italia, lib. it. 4.000
extra Italiam, « 5.000
Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione: U.S. $ 8.00
Sig. Direttore Arch. hist. S.I. - Via dei Penitenzieri, 20 - 00193 ROMA
Coputus postalis (conto corrente postale): Roma 1/14709.

Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

Volumina I-X (1932-1941), XIX-XXI (1950-1952), XXIII-XXIV (1954-1955), XXVI-XXXVII (1957-1968) prostant lib. it. 5.000; volumina XI-XVIII (1942-1949), lib. it. 3.500; volumina XXII (1953) et XXV (1956), lib. it. 7.000.

Index generalis voluminum I-XX (1932-1951): lib. it. 3.000
Index generalis voluminum XXI-XXX (1952-1961): lib. it. 6.350
Pretium collectionis (I-XXXVII, 1932-68) cum duplice indice: lib. it. 186.350
vel U.S. $ 300.00

I. - COMMENTARII HISTORICI

LA CHINE CENTRALE VERS 1700
III. LES VICARIATS APOSTOLIQUES DE L'INTÉRIEUR (FIN): LE KIANGSI

ÉTUDE DE GÉOGRAPHIE MISSIONNAIRE

JOSEPH DEHERGNE S.I. - Chantilly.

SUMMARIUM. — Hoc commentario finis imponitur amplae investigationi de coetibus christianis in Sinis anno 1700 circiter exsistentibus, ab urbe et regione pekinensibus (AHSI, t. 22, 1953, p. 314-338) ad Sinam septemtrionalem (t. 24, 1955, p. 251-294) et per Sinam centralem — per dioecesim nempre nankinensem (t. 28, 1959, p. 289-330) et vicariatus maritimos (t. 30, 1961, p. 307-366) — ad interiorem usque (t. 36, 1967, p. 32-71, 221-246).

Les débuts de l'organisation ecclésiastique au Kiangsi sont assez embrouillés. Théoriquement, le Kiangsi dépend, depuis 1576, de l'évêque de Macao. Au siècle suivant, Mgr Lambert de la Motte (1624-1679), évêque de Béryte, fut nommé (Bref du 9 sept. 1659) vicaire apostolique de Cochinchine et administrateur de quatre provinces chinoises, dont le Kiangsi. Innocent XI, le 15 avril 1680 constitue Mgr Pallu vicaire apost. du Foukien, et administrateur de 8 provinces chinoises, dont le Kiangsi. Pallu avait fait élire (Bref du 20 mars 1680) Mgr Bernardin della Chiesa qui se destinait à la Chine, évêque d'Argolis, et le 17 avril de la même année il le nomma provicaire de tout son vicariat. Tous deux pénètrent

---

* Abréviations employées :

On en trouvera la liste dans le numéro précédent de l'AHSI, page 32; il faut y joindre: AIS, Fil. = Archivo de Indias, Sevilla, coll. Filipinas. — AMEP = Archives des Missions Étrangères de Paris, le volume (*en italiques*) et la page. — Anec. = *Anecdotes sur l'état de la religion dans la Chine.* 7 vol. Paris 1732-42. — ASJP = Archives de la Compagnie de Jésus, Province de Paris, à Chantilly. — BN = Bibliothèque Nationale, Paris, ms. fr. (manuscrits français) et, selon le cas, n. a. (nouvelle acquisition). — Ciud. = *La Ciudad de Dios*, El Escorial. — GONZÁLEZ *H* = J. M. GONZÁLEZ, *Historia de las misiones dominicanas de China.* 4 vol. Madrid 1955-1964. — GONZÁLEZ *M* = ID., *Misiones dominicanas en China.* 2 vol. Madrid 1952-1958. — HAY = J. HAY, *De rebus japonicis, indicis et peruanis epistolae recentiores a J. Hayo ... coacervatae.* Antverpiae 1605. — *JS* = *Japonica Sinica* (aliàs Jap. Sin.) collection particulière aux Archives de la Compagnie de Jésus à Rome, avec le numéro du volume (*en italique*) et la page. — LE = *Lettres Édifiantes.* Édition Mérigot (vols. 16-26) et Panthéon (vols. 3-4). — LLAGAS = Barnardino DE LAS LLAGAS, *Descripción de las casas y yglesias.* 1695. — MS = *Monumenta Serica*, revue actuellement publiée à l'University of California, Los Angeles, U. S. A. — ORTUÑO = Relation du 14 janv. 1759, copie moderne du Père Menz. (Cf. STREIT, *Bibliotheca Missionum*, VII, nº 3931). — PFISTER = PFISTER, L., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine.* 2 vol. Shanghai 1932-1934. — PLATERO = PLATERO, E. Gómez, *Catálogo biográfico de los religiosos franciscanos.* Manila 1880. — SEMEDO = SEMEDO, A. DE, *Histoire universelle de la Chine.* Lyon 1667. — SF = *Sinica Franciscana.* Rome. — STREIT = *Bibliotheca Missionum.* Münster-Aachen. — TRIGAULT = TRIGAULT, N., *De christiana expeditione apud Sinas.* Lugduni 1616. — WB = *Welt-Bott.* 40 parties, soit 723 numéros en 5 vols. Augsburg et Wien 1728-1761.

en Chine en 1684. Comme le remarque le P. Georges Mensaert (AFH XLVI [1953] 369-416) l'année 1684 « ouvre une nouvelle période dans l'histoire moderne des missions de Chine ... c'était la première fois, depuis les temps lointains de Jean de Montcorvin, qu'un évêque pénétrait à l'intérieur de l'empire». Les 23 et 24 juillet 1684 Pallu nomme Charles Maigrot vice-administrateur général et provicaire des quatre provinces Fukien, Kiangsi, Hukwang et Chekiang. Cependant della Chiesa fait la visite canonique du Kiangsi en 1685. Rome, le 5 février 1687, établit Jean Pin vicaire apostolique de la province de Kiangsi. Mais par suite des bulles du 10 avril 1690 érigeant les évêchés de Nankin et de Pékin suffragants de l'archevêché de Goa, l'autorité des vicaires apostoliques fut contestée. Ainsi, en 1692, le nouvel évêque de Macao, Mgr de Cazal, nomme le P. Joseph Monteyro vicaire de vara pour le Fukien (13 sept. 1692) et les provinces environnantes, dont le Kiangsi (19 mai 1693) (SF IV, 533 ; VI, 145) ; tandis que, de son côté, le primat des Indes institue en 1694 le P. Nogueira son vicaire général pour toutes les missions de la Chine (AFH XLVI [1953] 387). Ce n'est pas tout, et nous pouvons ici compléter l'excellente étude du R. P. Georges Mensaert ; rentrant en Europe en 1692 (il mourra en cours de route, en Perse, le 11 mai 1692), Mgr Jean Pin nomme Jean Basset provicaire apostolique du Kiangsi, et, en même temps il donne à Louis de Cicé des patentes de provicaire du vicariat du Kiangsi en cas de mort. Au su de la mort de Mgr Pin, Cicé veut gouverner le vicariat du Kiangsi. Basset renonce alors à son provicariat. Mais Mgr Maigrot s'opposera de toutes ses forces à la nomination de Cicé ; pour le bien de la paix, ce dernier renonce et Basset reprend alors le provicariat (AMEP *428*, 1017-1019 ; *429*, 348-350 ; SF VI 136, 168, 171). En outre, après la mort du vicaire apostolique Pin en 1692, Della Chiesa évêque de Pékin (depuis 1690) et restant vicaire apostolique, en tant que vicaire apostolique le plus voisin avait, jusqu'à décision contraire du Saint-Siège, juridiction sur le Kiangsi (SF VI, 209). En 1696, enfin, le P. Juan Bautista est vice-régent du vicariat apostolique du Kiangsi (GONZÁLEZ *H*, I, 596).

Innocent XII allait enfin ramener l'ordre. Par bref du 20 oct. 1696, il nomme l'ermite augustin espagnol Alvaro de Benavente évêque d'Ascalon, et il en fait (bref du 22 oct. de la même année), le vicaire apostolique du Kiangsi. Le 13 avril 1707, ce dernier fait appel contre le mandement de Tournon ; et nous voyons le Franciscain espagnol Jean Fernández Serrano signer pareillement un appel semblable le 26 nov. 1708 au titre de provicaire de la province du Kiangsi (SF V, 519, 549). A la mort de Benavente (20 mars 1709), le vicariat tombe, selon les règles canoniques alors en vigueur, sous le gouvernement du vicaire apostolique de la province voisine, le Fukien. En 1713, Jean-François Martin de la Baluère fut nommé vicaire apostolique du Kiangsi ; mais il refusa. Enfin, le 19 sept. 1732, le vicariat apostolique étant demeuré près de 17 ans vacant, passe, avec le Chekiang, sous l'administration du vicariat apostolique du Fukien, et cela, jusqu'en 1838.

L'évangélisation du Kiangsi a subi de grandes variations, de 1670 à 1750. Jésuites, puis Franciscains, Dominicains, Augustins, Missions

Étrangères y ont travaillé de concert. La proximité du Kwangtung et celle du Fukien lui fut bénéfique. En 1671, il n'y a que deux jésuites, qui viennent de rentrer d'exil, après la persécution de 1665. Plus tard, on trouvera des chrétientés dans chacun des treize fou, ou départements, de la province[1]. En 1695, le P. Amiani compte plus de 10.000 chrétiens ; et, de 1693 à 1696, il a fait, lui seul, mille baptêmes (*JS 116*, 298v ; *128*). En février 1703, le P. de Chavagnac, consolé de voir « dans toutes les villes qui se trouvèrent sur ma route, un grand nombre d'églises», écrit : « ... La Religion fait ici chaque jours de nouveaux progrès ; il semble même que le temps de la conversion de ce vaste empire est enfin arrivé» (LE XVII, 186). Malgré sa longueur, citons ici l'excellent rapport de Mgr de Benavente, du 27 nov. 1700 (AMEP *415*, 407-419 ; AV, *Missioni*, liasse 108) : il décrit l'état religieux du Kiangsi au début du siècle :

« ... (p. 411) Ecclesiae quasi matrices seu domus, ubi sedem ponit missionarius, sunt lateritiae, vel terreae ; nam lapidibus raro utuntur Sinenses, nisi in domorum fundamentis, vel in publicis aedificiis moenium, pontium et similibus. Templa saepius sunt angusta ; sed munditie, et ornatu, idolorum fana facile vincunt ... Haec est Sinicae missionis usque nunc conditio, ut fideles divites pauci, et frequentius tepedi sint, ita ut nil, vel pene nil pro Ecclesia largiantur ; fideles vero plures, et ferventiores eleemosinam a missionario petunt. In pagis eriguntur capellae, seu minora templa, ubi alternatim, una die viris, altera foeminis bis, vel ter in anno Sacramenta ministrantur, quando ad illas missionarius potest accedere ; interdum nec capella est, sed domo aptiori alicujus fidelis fiunt congregationes aliorum fidelium, non sine magno incommodo ; in urbibus, vel villis, ubi missionarii resident, foeminae in his meridionalibus provinciis nunquam vadunt ad Ecclesiam, nec hoc juxta morem regionis absque gravissimo scandalo fierent, immo Gentiles omnino impedirent, ideo ubi adest possibilitas, templum B. V. Mariae parvum et remotum missionarii fecerunt pro foeminis ; alibi vero in aptioribus fidelium domibus congregantur ...

Il nomme ensuite les sept églises qui possèdent un missionnaire A Nanchang fu, le P. François Noël (avec 1100 chrétiens) ; Kie gan fu, le fr. Gregorio Ybáñez (600) ; Kam cheu fu, le fr. José Navarro et aussi une église jésuite du P. Amiani (ensemble 2200) Nan ngan fu, fr. Jean Fernández Serrano (plus de 1000) ; Kien chang fu, Joseph Prémare (500) ; Fu cheu fu, le P. Jean Charles de Broissia et Jean Domenge (100) ; ce dernier destiné à l'une des deux résidences que les Jésuites français viennent d'acheter à Kieu kiang fu et Jao cheu fu. Il cite aussi les chrétientés des hien de Nan fung (800) Kuang chang (30) et Ning tu (200) ce qui donne un total de 7000 chrétiens « inter quos nullus est qui divitiis vel authoritate emineat» (sauf 2 hio kuon).

Le portrait qu'il trace des missionnaires mérite aussi d'être cité : il loue leurs vertus : « ideo pro miraculo inter ipsos Gentiles celebratur

[1] Nous comptons à part une 14e division, un tcheou indépendant (Ningtu), qui sera créé plus tard.

eorum patientia, castitas, pecuniarum contemptus et similes virtutes, *quibus non raro moventur ad fidem amplectandam* (c'est nous qui soulignons) ; mais il souhaiterait une plus grande union : « unum tantum in eorum plurimis notatur, videlicet quod fraternalis charitas saepe frigescit et unusquisque in rebus ad suam familiam vel nationem spectantibus nimis deffensor esse exhibeat». Il y a pourtant progrès : « nam imprimis nulla jam prorsus difficultas remanet circa Ecclesiasticam jurisdictionem (nous avons dit plus haut combien elle était devenue compliquée) : contentiones enim, quae versabantur inter DD. Episcopos Macaonensem et Nankinensem ex una parte, ex altera missionarios hispanos, me interveniente, omnino sunt extinctae ... Oppositio etiam Patrum Societatis missionis lusitaniae per tot annos pertinax, ne alii praeter ipsos harum missionum fines ingrederentur, deinceps, ni fallor, remissior vel nulla erit.

Telle était la situation au début du siècle. Nous avons même et ceci mérite d'être noté, car le fait est exceptionnel, des cartes de l'époque indiquant la position des chrétientés (carte du P. Foucquet du 19 oct. 1703, *JS 168*, 25 ; autres AN : *Marine 6 JJ 74*, pièces 12, 15, et 18). Mais la question des rites ne va pas tarder à démanteler la chrétienté. En 1723, Laureati avoue qu'il a à peine 70 chrétiens qui se confessent (TAMBURINI, *Mémoire*, X 16). La persécution de Yong-tcheng (1723-1736), puis celle de K'ien-long (1745-1748) n'arrangent pas les choses. Le Bx Pedro Martir Sanz écrit au P. Simonelli, le 8 avril 1734 : « Ad nihilum pene redactam esse missionem Kiang-Sy, ut scribit vestra Paternitas, vehementer doleo ... adinvicem igitur, ne penitus submergatur, Dominum rogemus enixe, ut dignetur imperare ventis et mari, sitque ejus tranquillitas magna» (GONZÁLEZ *M*, II, 25). En 1742, 2 franciscains espagnols (Ortuño et José Bornay) et 4 jésuites se tenaient cachés au Kiangsi (SOCP 1742-43 t. 44, f° 9, 284).

Durant l'époque que nous étudions, différentes Congrégations ont travaillé au Kiangsi. Aux jésuites qui évangélisaient la capitale Nanchang avant la persécution de 1665, et qui y retournèrent (Canevari) en 1671, vinrent s'adjoindre les Franciscains (Pedro de la Pinuela à Nanan 1687, SF III 203) ; cependant que Mgr Maigrot avait tenté d'acheter une maison à Jaochow dès 1685 pour les Missions Etrangères. Vers 1699, les Dominicains s'installent dans le Kwangsin fou ; et, en 1700, le vicaire apostolique, Mgr Alvare de Benavente, achète une résidence à Tingnan du Kanchow pour les Augustins. Il est temps, à présent, de parcourir les chrétientés de la province, rangées d'après l'ordre alphabétique des fou.

I. FUCHOW

1. FUCHOW 撫州 (Fou-tcheou) fou, au sud-sud-est de Nanchang. Écrit : « Fou tcheou, ou Vou tcheou» (*JS 117*, 314) ; Vucheu (COUPLET *C.*). De même WB l'écrit Futscheu (WB n° 69, p. 24), Vu-ts-cheu (WB n° 98, 28) ; ce serait le Van-tschu-fu (Kiamsi) de WB n° 42 p. 25 = Ven-tcheou-fou (LE XVI, 392). Distinct de Fuchow du Shensi, de Foochow fou du Fukien et de Fuchow hien du Chekiang. Nom actuel : Linchwan 臨川. La région fut érigée le 28 août 1885 en vicariat apostolique du

Kiangsi oriental, dénommé le 25 août 1920 vicariat ap. de Fuchow, quand les circonscriptions ecclésiastiques changèrent le nom qui rappelait la province, en celui de la ville principale ; mais pour éviter la confusion avec le vicariat voisin de Foochow, on lui donna le nom d'une ville plus au nord, Yükiang, actuel Anjen, d'où le vicariat *Jüchiamen(sis)* des AAS, qui devint diocèse suffragant de Nanchang le 11 avril 1946.

De juillet à octobre 1691, on a des lettres de Fontaney, qui y séjourne (AMEP *427*, 367) ; mais en 1699, les PP. de Broissia et Domenge viennent y acheter une maison pour la mission française (AMEP *429*, 709). L'*ann. 1701* des PP. Français dit : « Vou tcheou paucos christianos a P. Noël per hanc urbem in Kienchang ire solito baptizatos invenit P. J. Fr. Foucquet» aujourd'hui il y a plus de cent chrétiens (*catal. 1701* ; LE XVII 112). De sept. à nov. 1700, Domenge et Prémare en écrivent (*JS 167*, 293, 332, 361). En 1702 on dit que Foucquet et de Chavagnac concluent l'achat de la maison (*JS 117*, 314 ; WB nº 69 p. 24 = LE XVII, 94) ou plutôt (WB nº 98, 28 = LE XVII, 362) la maison est achetée par Baborier pour Foucquet. En oct. 1702, on fait 9 baptêmes à la porte du nord, où il n'y avait pas encore de chrétiens (LE XVII, 131). Foucquet a 30 baptêmes à Vou tcheou (LE XVII, 114, 163, 362 ; WB nº 69, p. 24 et nº 98, p. 28). Quand il quitte Fuchow pour Nanchang, il y a 200 néophytes en 1702 (LE XVII, 112, 363). De 1702 à 1717, le P. de Chavagnac est le premier à donner les Exercices de St. Ignace aux laïques Chinois selon la méthode en images employée à cette époque en Bretagne (*catal. 1717* ; *JS 176*, 54 et *177*, 534 ; PFISTER 568). En 1704, on signale les PP. Beauvollier et Pereira (*JS 168*, 150) ; en 1705, Chavagnac et Testard (Np. 51) ; en 1709 et 1714, Chavagnac (*JS 173*, 146 ; *176*, 81). Ainsi la résidence est marquée aux *catal. 1710* et *1717* de la mission française. Le *catal. 1720* ajoute « Fou tcheou habet insuper oratorium pro feminis».

Chrétienté. Une chrétienté du Kiangsi, « Xa hu», est visitée en 1739 par un Père chinois et le P. du Gad (WB nº 587, p. 88 ; PFISTER 739, n. 2). Nous ignorons sa situation.

2. *Tungsiang* 東 鄉 (Tong-hiang) hien, au nord-est du Fuchow. Distinct d'un autre (mêmes caractères) hien du Szechwan, et d'un Tungsiang (T'ong hiang) hien du Kiahing fou au Chekiang. Est écrit : Tong-yang-hien (D'ANVILLE) ; Tunghiang (NIEUHOFF 101).

Chrétienté de Tom hiam citée vers 1696 (*JS 105 II* 317, 318). WB nº 69 parle en 1702 d'une église jésuite à « Tu ji van» ; selon COLOMBEL II, 460, il s'agirait de Tungsiang.

II. JAOCHOW

3. JAOCHOW 饒 州 (Jao-tcheou) fou, au sud-est du lac Poyang. Écrit : Cho tcheou (STREIT VII, nº 2214) ; Iaocheu (COUPLET, C.) ; Schao tscheu (WB 69, p. 24) ; Yao cheu (*JS 176*, 54) ; Yao tcheou fou (BCP 1945, 330) ; Yao tscheu fou (Np. 46). Actuel Poyang 鄱 陽. Distinct de Yochow fou du Hunan.

En 1685, essai d'installation d'une église des Missions Étrangères de Paris ; Mgr Maigrot, aidé du P. Greslon, y achète une résidence, mais il n'en prend pas possession (SF III 589, 596, 599). A leur tour, en 1699, les PP. de Broissia et Domenge y discutent l'achat d'une maison; mais l'hostilité des mandarins les fait traîner un an et demi avant d'aboutir (LE XVII, 94). Passage des PP. de Prémare (PFISTER 518), puis d'Entrecolles : Il n'y a pas un chrétien à Jao-tcheou, le premier à le devenir fut le maçon de l'humble chapelle (LE XVII, 104, 110, 163 ; PFISTER 476, 539-540). En un an on fait 40 baptêmes au Jaochow (*JS 128*, 117, 317). *L'ann. 1701* et le *catal. 1701* citent les PP. de Broissia et d'Entrecolles. La maison est enfin achetée en 1702 par Baborier pour le P. d'Entrecolles (AMEP *415*, p. 410 qui, en 1702, compte 96 baptêmes et 903 confessions (*JS 167*, 61) ; on l'y trouve de 1703 à 1717 (*Catal. 1703* ; AMEP *407*, 409). Pourtant l'annuelle des PP. Français 1702-1703 dit la maison achetée en 1702 par les PP. Foucquet et de Chavagnac (*JS 117*, 314) et la chrétienté fondée par d'Entrecolles avec 40 baptêmes cette année (*JS 117*, 317). En 1710, outre la maison il y a un oratoire pour les femmes (*JS 174*, 514). En 1712, d'Entrecolles fait 80 baptêmes d'adultes à Jao tcheou et King te ching (Kingtehchen), d'où persécution (LE XVIII, 144-145). Le P. de Chavagnac y meurt 14 sept. 1717 (*JS 177*, 426 ; PFISTER 570). Le *catal. 1720* cite l'oratoire pour les femmes. Baptêmes d'enfants abandonnés, grâce au portier de l'hôpital (LE XIX, 121). Mort des PP. Emm. Tellez, en 1723 (STREIT VII, nº 3947 contre PFISTER 607) ; et du P. Tcheou, en 1725 (PFISTER 991).

Chrétientés. En 1712 on signale des chrétientés sur la route de Jao tcheou à 九 江 Kieou kiang (LE XVIII 145). Retraites avec les Exercices de St. Ignace « comme en Bretagne », nouvellement introduites (LE XVIII, 150).

4. *Fowliang* 浮 梁 (Feou-liang) hien au nord-est de Jaochow. D'ANVILLE : Feou-leang-hien. Nom actuel : Kingtehchen 景 德 鎮.

Chrétienté : Kingtehchen (King-té-tchen) « la ville des porcelaines » D'ANVILLE : King-te-tching, à une lieue au sud-ouest de Fowliang : « populosissimum emporium porcelanae fabrica famosum » (*catal. 1720*). Il y a près d'un million d'âmes (en 1721) et la chrétienté se compose d'un grand nombre d'ouvriers en porcelaine (LE XVIII, 229 et XIX, 203). Est écrit : Kim te chim (*catal. 1717*) ; Kim te schim du Feu leam du Schaotscheu (WB nº 132, 9) ; Kim te tchim (LE XVIII, 177) ; Kin te hien (*sic*, liste Foucquet) ; King te tching (LE XVIII, 105) ; Lin te tchim (LE XIX, 203).

En 1702, d'Entrecolles (*JS 167*, 61). LE XVIII, 353 dit : P. de Broissia, puis d'Entrecolles. Eglise ouverte en 1704 ou 1705 (*JS 175*, 146). En 1707, des chrétiens de King te tching vont secourir des pestiférés abandonnés de leurs parents (LE XVIII, 105 ; WB nº 106, 52). En 1710, outre la résidence, il y a un oratoire pour les femmes (*JS 174*, 514). En 1712, la ville compte 18.000 familles, soit un million d'âmes, la chrétienté est nombreuse ; l'église bâtie et agrandie en 1715 aux frais du marquis de Broissia (LE XVIII, 144-145, 225, 229-230, 295 ; WB

nº 132, 9). Au début de 1714, d'Entrecolles fait 70 baptêmes, presque tous d'adultes et il a plus de 400 confessions ; il n'a qu'un seul chrétien gradué, qui est dans les monts, à une lieue de là (*JS 176*, 238 ; LE XVIII, 356, 370 ; WB nº 136, p. 26). En 1716, un bonze se convertit (LE XVIII, 389) : en fait, c'est un « tao-se » (*JS 177*, 101). Le *catal. 1717* cite la résidence de Kim te chim, alors que celui de 1710 l'avait oubliée. En 1721 « cette année au mois de juin, la population s'est soulevée contre (les musulmans) à Kim te tchin et a renversé leur mosquée. Nous en avons porté le contre-coup, car notre église a eu le même sort, les mutins criant de toutes parts que ... nous étions des mahométans d'Europe. Les mandarins ... ont donné parole de faire rebâtir notre église aux dépens du peuple » (LE XIX, 173 ; WB nº 224, 8). Il y faudrait une résidence stable, dit-on en 1722 ; rien qu'à mon dernier passage, 50 adultes baptisés (LE XIX, 203). On cite encore King te tching en 1734 (LE XXII, 120 ; WB nº 574, 24).

5. *Poyang* 鄱陽 (P'ouo-yang) hien et quartier du Jaochow.
On signale en 1747 la chrétienté de Pe-yam-hien au Kiam-si (WB nº 690, p. 36 ; et 693 p. 36).

6. *Tehing* 德興 (Té-hing) hien, à l'est de Jaochow. D'ANVILLE l'écrit : Yung-te-hien.
Il se trouve une église, en 1707, à Te him (*JS 171*, 211).

7. *Yükan* 餘干 (Yu-kan) hien au sud de Jaochow. D'ANVILLE écrit. Hui-kan-hien.
Vers 1702, le P. d'Entrecolles fait des baptêmes dans une petite ville voisine de Jao tcheou (LE XVII, 110). Il nous semble que ce pourrait être Yükan, qui est la plus proche.

III. JUICHOW

8. JUICHOW 瑞州 (Joei-tcheou) fou, sur le Kin kiang, à l'ouest de Nanchang. Est écrit : Choey tcheou fou (*JS 173*, 311) ; Choei tcheou fou ; Choui-tcheou fou (D'ANVILLE) ; Chout-tchéou fou (APF 17 1845 314) ; Wietscheu (Np 46) ; Xoui tcheou (*JS 183*, 38) ; Xui cheu (COUPLET, C. ; *catal. 1717*). C'est l'actuel Kaoan 高安. Fait partie de l'archidiocèse de Nanchang.

La carte de Foucquet, en 1700, met une chrétienté sans église à Choui tcheou fou ; mais *JS 167*, 61 parle d'une église à Xui cheu, en 1702, et le rapport de François Noël 20 mars 1703 (ARSI FG *730*) parle aussi d'une église érigée à Iui cheù, Kiamsi. Le P. Bonaventure de Rome en est chassé en 1710 (*JS 173*, 311). Une résidence y est achetée par les Jésuites français en 1712-1713, à Schuichow fu, alias Xui chui (*JS 168*, 31-32 ; *174*, 522 ; *175*, 26-31 ; *176*, 54, 64). Le *catal. 1717* met le P. de Chavagnac à Xui cheu ; et celui de 1720 parle de Choui tcheou. Enfin, vers 1723 la liste Foucquet cite l'église de Xui cheu fu.

9. *Kaoan* 高安 (Kao-ngan) hien et quartier du Juichow.

Il s'y trouve une chrétienté à San Kiao 三橋. Le P. Labbe en écrit le 25 oct. 1739 (*JS 181*, 191).

IV. KANCHOW

10. KANCHOW 贛州 (Kan-tcheou) fou, résidence du vice-roi des quatre provinces Kiangsi, Fukien, Kwangtung, Kukwang. En 1703 « ville grande comme Rouen ; elle est fort marchande et on y voit un grand nombre de chrétiens » (LE XVII, 185). Ne pas confondre avec le Kanchow 甘州, lui aussi fou, du Kansu. Est écrit : Canceu (TRIGAULT 280) ; Cancheu (COUPLET, C.) ; Can tcheou (LE XVIII, 169) ; Kancheu (NIEUHOFF 106) ; Kansheufu ; Kantcheou fou (D'ANVILLE) ; Ken cheu fu (Tamb. S. V 87) ; Kiantcheou du Chiamsi (LE XVII 260) et Kiamcheu de WB n° 690, p. 37, qui sont des erreurs ; de même Tan ceu fu (CIVEZZA S. 106). Se trouve au sud du Kiangsi, et forme le diocèse *Canceuvensis* des AAS (11 avril 1946). Nom actuel : Kanhsien 贛縣.

La mission a été fondée par le P. Jacques Le Favre (1658) et augmentée par Greslon (*JS 117*, 317 ; GRESLON 49-51, GRESLON Ms, 231 ; GABIANI 23). Dès 1663 il y a là une église, et d'autres à la campagne (GRESLON 213-216, 221) avec 2000 chrétiens dans la région (*catal. 1663*). Le 26 déc. 1664, Greslon est expulsé avec ses deux compagnons (Schreck et Macret), l'église saccagée et la chapelle du cimetière profanée (GRESLON 215, 221). En 5 ans, de 1673 à 1678, Greslon, retour d'exil, y fait 493 baptêmes (*JS 116*, 215). Il y a longtemps qu'on se propose de faire de la résidence un *collège* (d'où dépendent d'autres résidences) grâce à la pension annuelle de Balthazar de Ulga (*JS 116*, 273). Depuis juin 1685, séjour de Mgr Maigrot, qui cherche à y établir une résidence (AMEP *403*, 383). En 1686, le P. Greslon est absent, Mgr della Chiesa visite le Kiangsi et y fait 3000 confirmations. M. Quemener réside à Kanchow (SF III, 600, 678 ; VI, 423). En 1692, le P. Greslon y est toujours, avec le P. Noël (AMEP *427*, 1218) ; après la mort de Greslon (1696) on y trouve le P. Van der Beken, puis, de 1697 à 1707, le P. Amiani (SF VI 1062). Du collège de Cancheu dépendent les 3 églises de Timcheu (Tingchow, au Fukien), Sim fum (Sinfeng) et le bourg de Tam kiam. On compte 10.000 chrétiens, et 1000 baptêmes de 1692 à 1696 (*Ann. 1694-1697* ; *JS 116*, 298 et *128*. De leur côté, les Franciscains espagnols y achètent une maison en 1698 : P. Navarro. Le P. Pedro de la Piñuela raconte, en 1700, les difficultés élevées à ce sujet avec les Jésuites (SF IV, 289 ; VI, 1062 ; VII, 962, 1222). En 1699, le P. Amiani (*Catal. 1699* ; *JS 128*, 117 ; *134*, 385 ; BN, *ms fr. 21690* f° 302) ; et le P. Arnedo (AMEP *412*, 417). En 1700, Huerta compte à Kanchow l'église d'hommes et 2 de femmes (HUERTA 608). Les Franciscains sont les PP. José Navarro et Ant. a Castrocaro (AMEP *419*, 99). En 1701, Mgr de Benavente, O. S. A., réside à Kanchow (MOIDREY 281). Le *catal. 1701* nomme à Kanchow le P. Franchi, recteur, et Amiani, à la résidence jésuite ; à la résidence franciscaine, PP. Etienne ab Iliceto, Jean Baptiste ab Iliceto,

et un frère. Le *catal 1703.* d'Antoine Thomas cite les PP. Franchi et Amiani. Le collège de Kanchow a sous lui 5 églises, 6 oratoires, près de mille néophytes avec cent baptêmes annuels. En 1703, une chapelle a été construite intra muros pour les femmes. Du collège dépendent 7 résidences jésuites dont une au Fukien et 4 au Hukwang. Il y a de « belles et nombreuses chrétientés» (LE XVII, 185, 260). En 1707, à la résidence franciscaine, les PP. Serrano, Didace a S. Rosa et Miguel Roca (*JS 170*, 135). Mgr d'Ascalon (de Benavente) y fait appel le 13 avril contre la mandement de Tournon (PRAY, 159; STREIT VII, 2415). Le 18 déc. 1710, passage de M. Ripa et de ses 4 compagnons en route vers Pékin (RIPA I, 356). De 1712 à 1724, le P. Ant. da Costa (*JS 174*, 260 ; *180*, 7). En 1720, passage du Patriarche Mezzabarba à la résidence jésuite (PFISTER 486). L'église a été brûlée par les païens (WB nº 221, 5). A la persécution de 1724, vers août, les franciscains Miguel Roca et d'Ortuño ainsi que le jésuite Ant. da Costa sont expulsés vers Canton (A 66 n. 17; JS *180*, 7). L'église de « Kiang-tscheu fu, Schansi (*sic*, pour Kanchow, Kiangsi) devient collège de lettrés (WB nº 292, p. 75 = LE XIX, 402). En 1727, le 6 mars, arrivée du P. Diego de San José qui a fait 213 baptêmes (M. Hisp. 1956, 331). Le P. Joseph de Borney arrivé en déc. 1736 donne en 1737 le résultat de ses confrères : 1190 confessions, 1076 communions, 154 baptêmes d'enfants, 47 d'adultes. Cette même année le P. Louis Lefebvre, jésuite, arrive au Kiangsi (LE XXII, 447 ; AMK VIII nº 15, 29 ; PFISTER 472). Persécution en 1747 ; Lefebvre envoie son compagnon Joseph Chen (= le P. Simoens, PFISTER 611 ?) à Macao et part se cacher au Kiangnan (AMK VIII, 30).

Chrétientés. — En 1664, à 3 lieues de la ville sur la route de Canton se trouve une chrétienté (GRESLON 215). En 1680 on parle de la belle résidence de Kanchow et de ses nombreuses chrétientés (LE XVII, 260 = WB nº 86) En 1688 François Noël met en ville environ mille chrétiens et dans les villages qui en dépendent plus de 2000 ou 3000 (BN *ms. fr. 17239*, fº 65-83). En 1690, à peu de distance des murs de Can cheu, il y a une autre église Notre-Dame (*JS 117*, 226). Rangeons ici les noms de Cu pau (Kupao) du Kanchow où le franciscain Juan Villena meurt le 27 déc. 1744 (PLATERO 402) ; et l'énigmatique Kucheu où nous voyons Astudillo en 1705 (Np 51) ; ou encore Tche ssum (WB nº 86, 27 ; PFISTER 565 Tche-hong).

11. *Hingkwo* 興 國 (Hing-kouo) hien du Kanchow, au nord-est dudit. On trouve écrit : Hing-koue-hien (D'ANVILLE) ; Hingkue (HUERTA 608) ; Hingque (NIEUHOFF 101) ; « Ninghao urbe» (SF IV, 333) ; Hyn-chyen (CIVEZZA *S.* 485). Il existe un Hingkwo (mêmes caractères) tcheou, au Hupeh.

En 1700 le P. Lucas Thomas a une résidence à « Ninghao urbe » (SF IV, 333). AMK XV, 27 cite la chrétienté de Hing kouo en 1700.

12. *Kanhsien* 贛 縣 (Kan)hien à l'ouest de Kanchow (Plan. M. 1916, 195 le dit à 30 li à l'est de Kanchow).

En 1700, Lo Fen et Ping lou sont 2 villages à 20 et 30 ly à l'ouest de Kan tcheou où les Franciscains ont des propriétés (lettre du P. Jér.

Franchi, AMK XV, 27). Lo Fen est écrit «Lo tuen du Kan-kien» (Streit VII, n° 3931). Assez tôt il a du s'y faire des baptêmes. En 1759, Ortuño 4 indique la présence de 10 familles chrétiennes à Lo Fuen du Kan hien... A Vu pen xan (Wupenshan) nombreux baptisés, mais chrétiens relâchés ou abandonnés. Ping lou (non hien) diffère des deux Pinglu hien du Shansi, des deux Pinglo hien (Kansu, Kwangsi) outre le Pinglo fou du Kwangsi.

13. *Lungnan* 龍南 (Long-nan) hien du Kanchow, tout au sud de la province.

On y trouve, vers 1705, le P. Juan Núñez Cepeda, O. S. A. (Np 51): ce serait le «Zung nang hien» de la liste d'Ortiz publiée par AHHA (1922), XVII, 224. Vers 1723, la liste Foucquet cite l'église de Lung nan hien; il ne sait pas l'attribuer aux Augustins.

14. *Sinfeng* 信豐 (Sin-fong) hien du Kanchow, au sud dudit. Distinct de 2 autres Sinfeng (non hien) au Kiangsu et au Chekiang; et de 3 Sinfengchen, dont l'un est près de Kienchang du Kiangsi. Est écrit Sinfung (Nieuhoff 101); Sin tum (*JS 105 II*, 317, 318); Sin fum (AMEP *427*, 767); Sim sum (WB n° 86, 26).

En déc. 1691, début de la chrétienté de Sin fum avec le P. Greslon; en 2 mois, il a 80 baptêmes (AMEP *427*, 767). Le 27 oct. 1693, Basset parle de Sin fung hien église du P. Greslon avec un assez bon nombre de chrétiens qui paroissent même assez fervents (AMEP *428*, 569; *JS 105 II*, 317, 318). Le *catal. 1699* y met le P. Amiani; le *catal. 1701* parle de Sim fong résidence jésuite sans missionnaire. La chrétienté en 1702-1703 est dite très fervente (WB n° 86, 26; Streit VII 2284). Le P. Piñuela y avait fait mission ainsi que dans la région du mont Fengshan vers 1692 (SF VII, p. xl). En 1712, il n'y a plus de missionnaire jésuite (*JS 174*, 224) mais en oct. 1735, y arrive le P. Simonelli (Pfister 659).

Chrétienté: 白家 ou mieux 白加 Pé-kié (en dialecte), Pé-kia appelé aussi Pé-kia-tsuen (Gabiani 63, 534), Pé-kia-pao (*JS 128*; WB n° 86, 24). Dès après 1660, c'est une chrétienté du P. Greslon (Pfister 296). En 1680, l'église de Pé-kia déjà détruite avant la persécution de 1664 est rebâtie, et encore démolie (*JS 116*, 249); c'était un temple d'idoles transformé en église (*JS 104*, 341) «in vico Pekiacum templum olim idolorum, nunc (1683), Salvatoris» (*JS 116*, 273). Adrien Greslon meurt le 3 mars 1696 à Pé-chieh du Sin-feng (*JS 166*, 248-249; *167*, 287-291): 8 mois plus tard, persécution à Pe kie, lettre de Van Hamme. En 1703, le village est mi-païen, mi-chrétien (*JS 117*, 317; WB n° 86, 24, 26). En 1739 une mission est donnée à «Pei kie» avec le P. Simonelli, visiteur (WB n° 592, 122). — Une autre chrétienté est signalée à San ling, en 1747 (WB n° 690, 37).

15. *Tingnan* 定南 (Ting-nan) t'ing du Kanchow, tout au sud de la province. Écrit: Tim nan (*catal. 1701*), Ting ngan (*catal. 1703*); Ting-yuen-hien (D'Anville). Est distinct de Tingnan (mêmes caractères) du Kweichow, et de Tingan hien du Kwangtung.

Le *catal. 1701* signale la résidence de Tim nan, et le *catal. 1703* écrit Ting ngan (*sic*) : elle est achetée par les Augustins pour l'évêque d'Ascalon (Mgr de Benavente).

V. KIAN

16. KIAN 吉 安 (Ki-ngan) fou, sur le Kan kiang, au sud de Nanchang et au nord de Kanchow ; actuel Luling (Lou-ling). Est écrit : Kiegan fu (Carte Foucquet) ; Kie Ngan (SOUCIET I, 271) ; Ki gan fu (GRESLON Ms. 91) ; Kien gan (*catal. 1701*) ; Kien ngan (*catal. 1703*) ; Kien gran (CIVEZZA 485) ; Ky gan (LY 612) ; Kyn gan fou (CM 4) et RICHARD 521 le distingue d'un Kingan tcheou du Kwang-si que la *List of Post Offices* 1923, p. 79 n'a pas retenu. Forme le diocèse de *Chianganen*, des AAS (11 avril 1946).

En 1658, le P. Jacques LeFavre fixe sa résidence à Kian (GABIANI 24). En 1662 une église est bâtie (PFISTER 289). Le *catal. 1663* y compte 200 chrétiens, sans Père à demeure. En 1664, le P. Greslon chassé de Kanchow le 26 décembre vient se réfugier à Kian, mais une fois l'église pillée, il s'enfuit à Nanchang (GRESLON 216, 221 ; PFISTER 296). L'église et la résidence de Kian sont encore détruites de fond en comble en 1680 et 1683 (*JS 104*, 341 ; *116*, 249, 273). C'est alors au tour des Franciscains d'y faire mission. En 1691, le P. Pedro de la Pinuela fonde la résidence St Jean Baptiste de Kiegan fu, avec des chrétientés dans les villages (AMEP *427*, 351; SF IV, 123, 178). En 1693, le P. Greg. Ybáñez baptise une centaine de personnes à Ky gan où il bâtit une nouvelle églie (AMEP *428*, 569 ; SF IV, 172 ; VII, 591, 962, 1092, 1222) : il a 5 chrétientés (HUERTA 608). Le 9 août, passage du P. Bouvet qui vient dire la messe chez le P. Ybanez (DU HALDE I, 122). En 1698, les Franciscains ont fait 700 baptêmes depuis le début (AIA VIII, 249 ; MAAS II, 194). Le P. Navarro visite l'église extra muros (MAAS II, 190). L'église de Kie gan fu est encore citée en 1723 dans la liste Foucquet, et l'on y voit le P. Diego de S. José en 1736 (M. Hisp. 1956, 335).

Chrétientés. En 1691, on compte 4 chrétientés franciscaines dans les villages (CIVEZZA *H.* II, 283), et plusieurs (« varias ») en 1695 (SF VII, 591). En 1710 on comptait des chrétientés dans 16 bourgades (aldeas) des différents hien du Kiegan fu (AIS. Fil. 296). En 1881, le P. Ad. Rougé, provicaire ap. du Kiangsi écrivait : « sur le territoire de Ki-ngan, dans un petit village appelé Che-sha on voit bien conservés, les tombeaux de 7 dominicains, non loin des ruines d'un petit oratoire, sur la porte duquel reste encore en entier, sculpté sur pierre, le chiffre de Notre Seigneur (ACM XLVI, 571) ; ne s'agirait-il pas plutôt de franciscains ? nous y lisons Shihhia (Che-hia) écrit 頁 夏.

17. *Kishui* 吉 水 (Ki-choei) hien, sur le Kan-kiang, au nord-est de Kian. D'ANVILLE : Ki-choui-hien.

Vers 1700, il y aurait une chrétienté à Fong tong 楓 洞 du Kishui (PMN, mai 1921).

18. *Lungchüan* 龍泉 (Long-ts'iuen) hien du Kian, au sud-sud-ouest dudit. Écrit : Long-siuen-hien (D'ANVILLE) ; Long tciun hien (*JS 168*, 27) ; Long ts'uan hien (CM 4) ; Lung civen (NIEUHOFF 108). Ne pas confondre avec les Lungchüan hien (mêmes caractères) du Chekiang et du Kweichow.

En 1700, chrétienté franciscaine à Long tciuen ; sans église, semble dire la carte Foucquet ; mais HUERTA 608 et AMK VIII, nº 15, 27 parlent d'une église franciscaine à cette date.

Chrétientés : au bourg de Pei thang, mort, le 19 oct. 1736, du P. Augustin de la Conception, franciscain (BCP 1948, 105) ; c'est une ancienne chrétienté qui, en 1759, comptera encore 4 familles chrétiennes (ORTUÑO 4). — On signale la mort vers 1700 du P. Gaspar Lo Tché-te ou Lo Té-kong à Chupatze, Tchou pa tze 竹垻仔 du Lungchüan (BCP 1948, 105 n.) ?

19. *Taiho* 泰和 (T'ai-houo) hien du Kian, Tai-ho-hien sud de Ki-ngan fou comme l'écrit D'ANVILLE. Distinct d'un Taiho hien du Yunnan, et d'un autre du Anhwei. Ecrit Taiko et Tayho (NIEUHOFF 109) ; Thay ho hien (ACM X 309).

L'*ann. 1685-1690* cite au nord de Cancheu, à 30 lieues, la chrétienté de « Taicho villa » : ce serait le Taiho du Kian, qui est au nord de Kanchow (*JS 117*, 227). En 1700 on cite l'église franciscaine de Tay eu (HUERTA 608 ; AMK VIII, nº 15, 27).

Chrétienté : Vers 1700, la famille Hou de Siaohan 小湖村 du Taiho est chrétienne (BCP 1948, 101).

20. *Wanan* 萬安 (Wan-ngan) hien du Kian, tout au sud dudit. Ecrit : Hangan (MCM I, 101) ; Ouan-ngan-hien (D'ANVILLE) ; Uan-Ngan (SOUCIET I, 292) ; Vangan, ou Vannungan (NIEUHOFF 108) ; Vuan-gran (CIVEZZA 485). Distinct des Wanan (mêmes caractères) non hien du Anhwei, Hopeh et Fukien.

En 1693, chrétienté franciscaine. Le gouverneur de Ouan ngan hien n'est chrétien que de nom (DU HALDE I, 122). En 1700, il y a dix chrétiens à Hangan (MCM I 101) ; HUERTA 608 a lu une église et 10 chrétientés dépendant de Vuan gan (et, en fait, en 1759, ORTUÑO 3-4 donne les noms d'une dizaine de chrétientés). La chrétienté de Van gan hien est citée en 1710 (AIS Fil. 296), en 1720 (Carpentras *ms. 130*, 53), en 1748, Vang gan hien (SOCP 1748, t. 47 fº 600).

21. *Yungfeng* 永豐 (Yong-fong) hien du Kian, au nord-est dudit. Distinct d'un autre (mêmes caractères) au Hunan. Ecrit : Jum fang hien (*JS 168*, 27), Yum fum hien (*JS 168*, 23). D'ANVILLE l'appelle Chouifong-hien.

L'*Ann. 1690* met une église en 1686 à Yum fuen (Yungfeng) ; mais la carte de Foucquet en 1700 y met une chrétienté sans église (*JS 168*, 22 et 31).

22. *Yungsin* 永新 (Yong-sin) hien, à l'ouest de Kian, près du Hunan.

En 1704, le mémorial de Noël et Castner cite les chrétiens Benoît (Pen-to) Ho et Jacques Yen de Yum hien sin du Ki gan fu (Arch. SJ.

Tolède *ms 1042 n° 5*, p. 31, 33). La chrétienté est citée de nouveau en 1709 : Yum Sim (Np 45).

VI. KIENCHANG

23. KIENCHANG 建 昌 (Kien-tch'ang) fou, au sud-est de Nanchang et de Fuchow. Ne pas confondre avec les Kienchang (mêmes caractères) hien du Nankang, plus au nord du Kiangsi, et hien du Changteh du Hopeh. Est écrit : Cien ciam (*Ann. 19*, 83), Ciamcian, Ciemcian (*Ann. 19*, 149, 152) ; Kiencham (COUPLET, *C.*) Kien tchang fou (D'ANVILLE) ; Quiencham (*Ann. 21*, 120). Nom actuel : Nancheng 南 城. Avec 5 sous-préfectures du Vicariat apost. de Yükiang fut créée la préfecture apost. de Kienchangfu le 29 nov. 1932, vicariat ap. de Nancheng (13 déc. 1938) aujourd'hui diocèse de Nancheng, le *Nancemen*(*sis*) des AAS (11 avril 1946).

En 1661, Intorcetta a 2000 néophytes et il gouverne de là 7 chrétientés (GRESLON 76, 81 ; GRESLON M. 114 ; PFISTER 321). Le *catal. 1663* met 500 chrétiens à Kienchang. Persécution de Yang Koang sien. Exil à Canton des missionnaires. En 1678, 5 ans après son retour en 1673, Greslon fait 616 baptêmes au Kienchang (*JS 116*, 215). En 1693, Arnedo quitte Kien cham (*JS 165*, 395). Depuis 1699, nous y voyons le P. de Prémare (*catal.*, *1699* ; *catal. 1701* ; STREIT VII, 2219 ; LE XVII, 359 ; AMEP *407*, 113). Ainsi de février à août 1702 il a 600 baptêmes à Kien-tchang et Nan fang. On y voit les PP. de Goville et Noëlas (WB n° 69, p. 27 ; LE XVII, 142). En 1703 on met 3 églises au Kienchang, avec le P. de Goville qui y fait 200 baptêmes cette année-là (REO III, 26). Le *catal. 1703* met à la résidence de Kiencham le P. Le Couteulx avec 2 églises, quelques oratoires, 1000 chrétiens et 100 baptêmes annuels. *JS 117*, 314 cite les PP. de Goville et Noëlas à Kienchang et Nanfeng. On y voit les PP. Testard en 1707 et Prémare en 1708 (*JS 172*, 257). Ce dernier est encore nommé en 1710 (*catal. 1710*), mais les *catal.* de la mission française de *1716-1717* et *1720* ne parlent plus de la résidence de Kienchang ; bien que Anec. IV, 334 mettent encore Prémare et Hervieu à Kienchang en 1721, et que l'église en soit encore citée dans la liste Foucquet vers 1723. Nous n'en entendons plus parler ensuite avant la réouverture de la mission au XIXe siècle (1836).

Chrétientés. — En 1664, GABIANI parle de 2000 catéchumènes en un seul bourg. En 1680, outre l'église et résidence faite par le P. Gaspard Ferreira en ville, il y a dans les cités (oppidis) voisines, 2 temples et 7 missions (*JS 104*, 341v ; de même en 1683, *JS 116*, 273).

24. *Kwangchang* 廣 昌 (Koang-tch'ang) hien du Kienchang fou, tout au sud dudit, distinct d'un autre hien (mêmes caractères) au Hopeh. Omis sur la carte de D'ANVILLE. Est écrit : Quam cham (*JS 117*, 225) ; Quantchang (*JS 168*, 27).

Chrétienté citée à Quam cham en 1687 (*Ann. 1690* ; *JS 117*, 225). Mgr Cleary m'écrivait (avant 1949) qu'on ne trouve pas trace de chrétienté ancienne, quoiqu'il faille passer par là sur la route de Ningtu au

Nancheng. Or la carte Foucquet y met en 1700 une église jésuite, qui est citée aussi en 1703 (*JS 168*, 23, 27).

25. *Nancheng* 南 城 (Nan-tch'eng) hien et quartier du Kienchang fou ; pareillement omis par D'ANVILLE.

L'*Annuelle*, de *1694-1697* cite la chrétienté du bourg (pagus) Mayven (*JS 105* II, 317v ; *116*, 298) ; citée de nouveau en 1703 : Mayuen 麻 源 (*JS 168*, 23).

26. *Nanfeng* 南 豐 (Nan-fong) hien, au sud de Kienchang. Est écrit Nan-fang (*sic*, LE XVII, 142) ; Nan foug (LE XVII, 144) ; Nanfum (*JS 168*, 27) ; Nanfung (NIEUHOFF 101).

L'église jésuite de Nanfum est citée en 1690 et 1696 (*JS 117*, 225 ; *JS 105 II*, 317). En 1693, le P. Fr. Noël a dans sa mission (Nanchang et Nanfung) 18 bacheliers chrétiens (SF VII 1196). L'église est citée aussi dans le *catal. 1699* et dans l'*ann. 1701* des PP. français. Si le *catal. 1701* en fait une résidence sans missionnaire, on y voit pourtant les PP. de Prémare, de Goville et Noëlas qui y ont 55 baptêmes en 1702 (LE XVII, 144, 151 ; WB nº 69). WB nº 69 rattache l'église de Nanfeng aux chrétientés du Foukien. Passage aussi du P. Noël (PFISTER 415 et SF VII, 1196). En 1713, la chrétienté de Nafong hien est « aussi nombreuse qu'aucune de celles des fou» du Kiangsi (*JS 177*, 534 ; *178*, 227). L'église est encore mentionnée dans la liste de Foucquet, vers 1723.

Chrétientés. — Dans le bourg (aldea) de Yam fam (Yangfang) à 50 ly ou 5 lieues de Nam fum ; et à Teu ho, à 3 lieues de Nanfum (*Ann. 1690* ; *JS 117*, 225). En 1702, de Prémare fonde la chrétienté de Lukang (Lou kang) 盧 坑, à une petite journée de Nan fong ; il y faut une église au plus tôt (LE XVII, 145-148, 152 ; WB nº 69, p. 27 ; PFISTER 519).

27. *Sincheng* 新 城 (Sin-tch'eng = « nouvelle cité») hien du Kienchang, au sud dudit. Écrit : Sin-tching-hien (D'ANVILLE). Distinct de trois autres hien (mêmes caractères) au Shantung, Chekiang et Hopeh, plus d'un Sincheng (Sin-tcheng) hien du Honan.

En 1703, chrétienté avec église citée à Sim tchim (*JS 117*, 316v) : serait le Jin tsum hien du Kiangsi dont parle Noël dans son rapport du 20 mars 1703 (ARSI *FG 730*) ?

Chrétienté. — En 1702, à Siao che (Siaoshih) 硝 石, grosse bourgade à 6 lieues de Kienchang, sur la route de Sing tchin hien (*sic*) village de pêcheurs et chrétienté nouvelle faite par le P. Foucquet (LE XVII, 152) : il s'y trouve, en 1703, 200 chrétiens (*JS 117*, 316v).

VII. KIUKIANG

28. KIUKIANG 九 江 (Kieou-kiang) fou, tout au nord de la province, près de la frontière du Hupeh. Ecrit : Chieu kiang fu (RIPA S. I, 361) ; Kicou-kian (*sic*, LE XVII, 386) ; Kieou hiang (*catal. 1720*) ; Kieukiang

(NIEUHOFF, 101) ; Kieu xiam (*catal. 1710*). Le vicariat apostolique de Kiukiang fut créé le 25 août 1920, nom qui fut changé en celui de Nanchang le 3 déc. 1924. Ce vicariat fut élevé au rang d'archidiocèse avec 4 sièges suffragants, le 11 avril 1946. Voir plus loin nº 40 Nanchang.

En 1664, le P. Jacques Motel y était passé en faisant quatre baptêmes (GRESLON Ms, 453). Depuis, nous n'en entendons plus parler jusqu'en 1700. En 1700, les PP. de Broissia et Domenge cherchent pendant un an et demi et finissent par acquérir une maison avec l'appui de Baborier, malgré l'hostilité des mandarins (*catal. 1701* ; *ann. 1701* des PP. français ; LE XVII, 94 ; AMEP *415*, 410 ; *429*, 709 ; *JS 167*, 171 ; WB nº 69, p. 24 = LE XVII, 94 ; WB nº 98, p. 28 = LE XVII, 362). Le *catal. 1701* y met le P. Domenge ; le *catal. 1703* y nomme le P. de Mailla ; mais le *Status 1703* omet le nom de cette résidence. Dans les premières années du siècle on y voit les PP. de Prémare (PFISTER 518), Gollet (Np 59), Hervieu (LE XVII, 386) : il y a alors très peu de chrétiens (LE XVII, 111, 163, 186). Le 3 août 1710, d'Entrecolles parle de 25 baptêmes à Kieu kiam (*JS 174*, 514). On y revoit Mailla en 1709 et 1710 (*catal. 1710* ; MAILLA XI, 316). Le 1er janv. 1711, Ripa y passe avec ses quatre compagnons ; baptêmes (RIPA I, 361). En 1712, persécution. Passage du P. d'Entrecolles promoteur des retraites de huit jours (*JS 174*, 297 ; LE XVIII, 145 ; PFISTER 540-541). Les *catal. 1717* et *1720* des jésuites français parlent de l'église. De 1721 à l'expulsion de 1724, on y voit les PP. de Prémare et Slaviczeck (PFISTER 518 ; B. Carpentras, *ms 130*, 59, 389 ; SOUCIET I, 131 ; *JS 183*, 110 et 174). En 1721, passage de Mgr Mezzabarba (PFISTER 562) ; en février 1723, des PP. Gaubil et Jacques (SOUCIET, I, 129 sq). Kieu kiang fu, église jésuite, dit la Liste Foucquet, vers 1723. En 1724, le P. de Prémare expulsé gagne Canton (LE XIX, 402 ; PFISTER 518).

Chrétienté. — Pa to lin, citée par Foucquet en 1720 (Carpentras *ms 130*, 61) (Ste Geneviève 1961, fº 4 ?).

VIII. KWANGSIN

29. KWANGSIN 廣信 (Koang sin) fou, tout à l'est de la province. Ecrit : Kuang sing fou (liste Foucquet) ; Kang siu (GONZÁLEZ *M*, I, 140) ; Quam sin fu (*JS 180*, 169v) ; nom actuel : Shangjao (Chang-jao), hien et quartier du Kwangsin.

BIERMANN 219 y met une église domicaine en 1690 (GONZÁLEZ *H*, I, 671 écrit : 1699). La chrétienté est citée en 1702 (*JS 167*, 61). On parle d'une église ouverte en avril 1706 avec le P. Tomás Croquer (GONZÁLEZ *M*, II, 373 ; Np 51), confisquée en 1707 (*JS 171*, 268v) comme grenier public (en 1709, *JS 173*, 99) ; rendue au culte en 1714 (AMEP *410*, 92). Vers 1717 le P. Sanz, vicaire provincial, envoie le P. Royo prendre soin des chrétientés dominicaines de Kwangsin et de Yüshan au Kiangsi, et de celles du Chekiang (PMN 1933, 321-327) où il fera, de 1717 à 1723, 100 baptêmes, dont 60 d'adultes (GONZÁLEZ *M*, II, 338, 373). Vers le 20 octobre 1732, passage du P. Diego de San José (M. Hisp. 1956, 352). En 1741

l'église St Dominique de Kwangsin compte 16 fidèles (González I, 370 ; Bx Royo, Archivo de Sto. Tomás, t. XXIX f° 268-270).

Chrétienté. — Kanki 甘 溪, église dominicaine à Can ky (Np 18) en 1703. Le P. Em. Mendes, jésuite, écrit de Kan ki le 29 juin 1717 (Streit VII, p. 258). Autre chrétienté : Fung ho avec en 1703 le chrétien Benoît (Np 18).

30. *Kienshan* 鉛 山 (K'ien-chan) hien du Kwangsin, au sud dudit. Ecrit : Jenxan (Nieuhoff 101) ; Yen chan hien (CM 2) ; Yüanshan (Stanford) ; Yuen-chan-hien (D'Anville).

Chrétienté des Missions Étrangères. Vers 1708 on y trouve Lirot, retour de Macao ; et, le 12 déc. 1710 Le Blanc (Np 30 et 33).

31. *Kweiki* 貴 溪 (Koei-k'i) hien, à l'est dudit. D'Anville : Koué-ki-hien ; Nieuhoff 101 : Queiki.

En oct. 1732, le P. Diego de San José se trouve à Chang-iven-keng du canton (del partido) de Kiang fo xan entre deux hautes montagnes, chrétienté pauvre mais joyeuse, à proximité de Kunag che (= Kwangtseh du Fukien), mais appartenant au « Kuey-ky du Kiang-sy». « En cette ville, ni en toute sa juridiction qui est immense, il n'y eut jamais de chrétiens avant 1729, quand, malade et fuyant la persécution du Fokien, les chrétiens me portèrent dans cette localité où je baptisai une vingtaine de gens. Aujourd'hui, en 1732, il y en a plus de 59» (M. Hisp. 1956, 350). Peu après le mandarin provoque une persécution contre les chrétiens du Kiang fuxan (MHisp. 1956, 368).

32. *Yüshan* 玉 山 (Yu-chan) hien du Kwangsin, au nord dudit, tout à l'est de la province ; prononciation locale : Gno-ssain (Np b). Est écrit : Joxan du Quangsin (Nieuhoff 101) ; Juchan-hien (ACM, 1878, 327) ; Jou xan hien (Np 34) ; Yo xan (AMEP *410*, 404) ; Yo chan hien (carte Foucquet) ; Yu-san (Biermann 219) ; Yù-xan (*Status 1703*).

Chrétienté dominicaine fondée en 1690 à Yu san (Biermann 219) par Astudillo (Np 30). Arias, *Vida*, 235, parle même d'une église à cette date ; mais Ocio, *Brevis Relatio* dit que l'église de Yu-xan comme celle de Kuang-sing-fu ne fut fondée que « sub saeculi XVIII° initio», et nous le pensons, dit González *M*, I, 61 n., qui, pourtant, à *H*, I, 671 cite l'église de Yuxan construite dès 1698. La carte Foucquet de 1700 y met une chrétienté, et le *catal. 1701* parle de la résidence dominicaine de Yo xan, sans missionnaire résident. Vers 1705 le P. Astudillo (Np 51) prend soin de l'église de Io xan hien (*JS 168*, 72v). Les deux églises de Yo-xan et de Kuan-sin fu et la chrétienté ont été fondées peu d'années avant l'exil de 1707 écrit le Bx Royo en 1741 (Archivo de Sto. Tomás, t. XLV, f° 477 ; González *M*, II, 373). En 1713, Le Blanc et Lirot ont baptisé à Yo xan plus de cent adultes (PMN 1933, 324). Au printemps de 1717, le Bx Sanz, vice-provincial envoie le futur Bx Royo prendre soin des chrétientés de Kwangsin et de Yüshan (1717-1723) abandonnées (Arch. Sto. Tomás XXIX 268 ; González *M*, I, 60) *JS 180*, 169v ; PMN 1933, 321-327). Vers 1723, venue de P. Sierra (González *M*, I, 140) et de Miralta qui y passe un an (A 65 n° 33). En 1724, Le Blanc

fait une église hors des murs (A 62 n. 24 ; A 65, n. 13). En 1726, malgré la persécution, les chrétiens redemandent Miralta, qui pense y aller (A 65 n. 33 ; A 62 n. 89) ; la veille de l'Ascension de 1726, le dominicain Sierra y passe, mais il trouve l'église occupée par les soldats (GONZÁLEZ I, 140). En 1741, l'église dominicaine de Ste Thérèse de Jésus compte 80 chrétiens ; il y a aussi une église Notre-Dame pour les femmes, le tout aux soins du Bx Royo (Archiv. Sto. Tomás, t. XXIX, 268-270).

Chrétientés. — Vers 1705, Le Blanc fait plus de 20 baptêmes à un bourg à 3 lieues de Yo xan (PMN 1933, 317) ; dans un autre village à une demi-lieue de Yüshan, chrétienté dominicaine avec 40 baptêmes (Np 30). En 1711, Le Blanc vit dans la maison d'Ignace Pin, à un quart de lieue de Yo xan, et il fait 30 baptêmes (AMEP *430*, 614) : ce serait Un ly ting à 3 li de Yo xan chrétienté dont il est reparlé en 1715 (AMEP *410*, 223). Une lettre de Le Blanc 20 oct. 1714 nous dit que de La Baluère, Lyrot et Viguier sont avec lui. Ils demeurent dans un village à 3 lys de Yo-chan depuis 5 ans, chez Ignace Siu ; leur église se nomme St François d'Assise. En 1713 Le Blanc et Lirot ont fait au Yo xan plus de cent baptêmes d'adultes (PMN 1933, 324 ; Np 31, 33). Mais le 2 déc. 1714 La Baluère et Viguier partent pour le Szechwan, et le 9 déc. Lirot et Le Blanc s'en vont au Fukien (Np 31).

IX. LINKIANG

33. LINKIANG 臨江 (Lin-kiang) fou, au sud de Nanchang. Écrit : Linkiam ; Lingkiang (NIEUHOFF, 101 ; *JS 117*, 319). Nom actuel : Tsingkiang.

L'église des Jésuites avec le P. de Gouvea est citée dès 1650 (SF II, 397) ; cf, en 1697 (*JS 116 I*, 299) : au Linkiam fu. En mai 1703, grâce au gouverneur, les jésuites français (P. Foucquet) y achètent une maison en ville ; ils ont 360 chrétiens et font 70 baptêmes (*JS 117*, 319 ; *128* ; *168*, 22 ; AMEP *407*, 406, 409, lettre de Domenge ; PFISTER 549 ; REO III, 26). *JS 167*, 61 parle, dès 1702, de la « nouvelle église » de Lin kiam; et Fontaney écrira, de Paris, 29 nov. 1704 : « c'est une maison » très propre pour un Séminaire, en attendant Nankin, où N. R. P. Général a déjà permis de le placer » (ARSI *FG 730*). Le P. Foucquet y est signalé de 1705 à 1707 (BCP 1941, p. 240 ; Np 51) ; il y cache Le Blanc quelque temps (Np 30) jusqu'en 1709 (*JS 173*, 98). Chavagnac écrit de là le 24 sept. 1710 (*JS 173*, 252). Le *catal. 1710* des Jésuites français met le P. Foucquet à Tin kiam (*sic*) voir nº 36. En 1712, Domenge (*JS 174*, 285); en 1714, Bouvet appelle Foucquet à Pékin (*JS 176*, 54) ; en 1716, de Chavagnac donne les Exercices de St Ignace de huit jours à 30 chrétiens (*JS 177*, 101v) : c'est lui que le *catal. 1717* des jésuites français met à Lin kiam, écrit Ling kiang à leur *catal. 1720.* En 1721 on y voit le P. Contancin (*JS 183*, 38). Il est remarquable que la liste Foucquet, vers 1723 ne fasse pas attribution de la chrétienté aux jésuites de la mission française. Avant 1743, le P. Chin « jésuite chinois qui exerce aussi la médecine », réside à Linquiang (AMEP *434*, 713). Ly cite encore la chrétienté en 1748 (LY, 98).

Chrétientés. — En 1710, le Lin kiam comptait plus de 20 chrétientés dans les villages (*JS 174*, 514).

34. *Sinkan* 新淦 (Sin-kan) hien du Linkiang, au sud du dit. D'ANVILLE l'écrit Sin-tou hien, ce qui est une erreur.

En 1688, Fr. Noël parle de « Siengan» qui avait autrefois une petite chapelle, il n'y a plus rien à présent, faute de missionnaire, bien qu'il y ait encore des chrétiens (BN : *ms. fr. 17239*, f° 65-83). On voit la chrétienté de Sin cam citée en 1689 (*JS 117*, 224).

35. *Sinyü* 新喻 (Sin-yu) hien, à l'ouest de Linkiang.

En nov. 1720, Gozani écrit de Chiefow 界埠 (« Tche fou») près de Sinyü. En outre Jos. Li dans sa lettre du 11 juillet 1837, donc à la reprise des missions au XIX° siècle, fait remonter la chrétienté de Pe pou 北坰 du Sin-yu-hien à la période K'ang hi (CM 3; cf RBS 396, 3).

36. *Tsingkiang* 清江 (Ts'ing-kiang) hien et quartier du Linkiang (voir n° 33).

La carte Foucquet de 1700 cite les églises des jésuites français à Ouam che tcheou (Wangshihchow), et, plus au sud, Che keou (Shihkow), que la carte de *JS 168*, 262 écrit Cao keou; bourgs le long du fleuve Kan kiang; mais dès déc. 1689, on parle de la chrétienté de l'île Van xe cheu 萬碩洲 (Wangshihchow), et de Xe ken (lire Shihkow) (*JS 117*, 224). Ces noms sont écrits Ouan che tcheou et Che kiou dans une lettre de 1703 (*JS 168*, 27 et 31). Il y a une église aussi à Xam tchu (lisons Changshu 樟樹 = Tchang-chou au nord du Linkiang, toujours sur le Kan kiang) signalée en 1703 (*JS 167*, 61v) et qui serait le curieux « Tchang tchou tchim» que D'ANVILLE écrit en petites lettres sur sa carte. Il est à remarquer, en tout cas, que le *catal. 1710* des jésuites français met le P. Foucquet à « Tinkiam du Kiangsi», comme nous l'avons dit au n° 33. On peut y lire Linkiang; ou mieux Tsingkiang, car le *catal. 1717* parle de la mission Xam chu et celui de *1720* écrit « Tchang chu, emporium populosissimum». Enfin la carte manuscrite du Kiangsi non datée, de AN : *Serv. Hydro. 6 JJ 74*, pièce 12, met un « Ouang tchang chiu» (écrit Onam tcham chu, même cote [pièce 15], distinct d'un Onam tche tcheou, plus au sud-ouest) près de Linkiang, avec ces mots : « c'est icy que se trouvent des chrétiens qui n'avoient point vu de prêtre depuis longtemps» ; ce Ouang tchang chiu est situé à l'est de Linkiang, sur « le chemin de terre de Fou tcheou à Lin kiang, je l'ai fait partie à pied» (ne serait-ce pas une carte rapportée par Foucquet ?).

X. NANAN

37. NANAN 南安 (Nan-ngan) fou, au sud-ouest de Kanchow, au sud de la province ville « grande comme Orléans» (LE XVII, 185). Ne pas confondre avec le Naman (*sic*) hien du Fukien, et le Nanan tcheou du Yunnan, qui ont les mêmes caractères chinois. Est écrit : Kangan fu (STREIT VII n° 2417) ; Langan (AMEP *426*, 625) qu'explique le lamb-

dacisme fréquent dans le sud ; Nangan (AMEP *427*, 1218) ; Nan-guan-fu (Streit VII, 2223) ; Mangan (Civezza *S.* 485) ; Naungaan (Maas II). C'est l'actuel Tayü 大庾 (Ta-yu, hien et quartier du Nanan).

En nov. 1686, maison achetée à Nangan par les Franciscains, grâce au mandarin chrétien Jean Li Pe-ming. Le P. Aug. de S. Pascual s'y rend le 28 nov. (SF III, 610, 612, 617, 713 ; IV, 53, 308 ; VI, 945, VII, 129), mais l'église n'est ouverte que l'année suivante, 2 nov. 1687, par le P. de la Piñuela (Streit V, 2589 ; SF III, 610, 639-640 ; VI, 945, 1232 ; VII, 1110 ; AMEP *426*, 625 ; Huerta 608) ; il n'y a pas encore de chrétien en ville (AIA VIII (1917), 244 ; Maas II, 56, 63). Piñuela baptise en six mois 160 adultes hommes et femmes (SF III, 640-642 ; IV, 255 ; Maas II, 61, 63, 64, 170 ; SF VII, 591) : il y a une chapelle pour les femmes (Maas). Des troubles s'ensuivent, qui sont apaisés par le P. Grimaldi (Pfister 374). En 1688, conversion d'un bonze taoïste et de sa famille (SF III, 641-642). En 1690, Pinuela a fait 300 baptêmes en 2 ans, il a près de 600 chrétiens ; 135 baptêmes en 1693 (SF IV, 315 ; V, 186, 232 ; VI, 503). Le 17 août 1693, passage du P. Bouvet qui dit la messe chez Piñuela (Du Halde, I, 123). En 1695, outre l'église St Joseph, la chapelle N. D. pour les femmes se trouve intra muros, dit Tarin (SF IV, 178 ; AIA VIII, 274). En 1698, on compte 1400 chrétiens dans la région (AIA VIII [1917], 249 ; Maas II, 194). La même année visite du P. José Navarro ; du P. Fernandez Serrano ; persécution ; le P. Gozani leur rend service (*JS 167*, 402 ; Maas II, 190 ; SF IV, 335) et en 1700, Mgr de Benavente peut loger chez les Franciscains (AMEP *415*, 407). La carte Foucquet de 1700 mentionne l'église. Le *catal. 1701* met à la résidence franciscaine de Nan ngan Mgr de Benavente, vicaire apost. du Kiangsi et le P. Jean Fern. Serrano (qui fut rétabli en sa résidence grâce aux PP. de Pékin, WB n° 82, p. 8 ; Np 45). La chrétienté est très fervente (LE XVII, 185). Mgr de Tournon y passe le 16 mai 1707. En 1710, outre l'église St Joseph, il y a deux chapelles de femmes dans la ville (AIS Fil. 296) Le 15 déc. 1710, Ripa et ses 4 compagnons viennent à la résidence, où ils trouvent le P. Jean Fernández (Ripa I, 356), qui y est toujours en 1715 (Tamburini IX, 8) et 1717 (A 171, 16). Franç. a Langasco y vient en 1713 (SF IV, 335). En 1723, passage des PP. Gaubil et Jacques le 17 janvier ; de Ripa, le 31 juin (Ripa II, 137). Mais en 1724, les franciscains Diego et Emmanuel (ce dernier vicaire général de l'évêque de Nankin) sont expulsés à Canton (A 66 n. 17).

Chrétientés. — En 1690, les chrétientés du P. de la Piñuela au Nangan fou se nomment Ming lo, Ta keu, Tieu ming et Ta pan (*JS 164*, 261). En 1710, outre les 3 églises (dont 2 de femmes) de la ville, on compte trois autres églises dans la campagne (AIS Fil. 296). On trouve aussi, à un jour de voyage au sud de Kanchow la chrétienté de Tam kiam [2] où est fondée une nouvelle église (*Ann. 1685-1690* et *1694-1697* (*JS 116*, 298 et *117*, 226) et, à un jour de Tam kiam, la chrétienté de Cham lum (ci-dessous n. 39). La chrétienté de Tan kiam est citée en 1696 (*JS 116 I*, 298, 299) et en 1697, en même temps que celle de Fan

[2] Nous connaissons un Tangkiangsü 塘江墟 dans le Nankang hien du Kanchow.

hiam (*Ann. 1697*, cf. *Catal. 1701* et *Status 1703*) ; celle-ci serait peut-être la chrétienté franciscaine de Fungsan (Fungxan, Fengshan) où vit la famille Leao et où l'on compte environ 60 chrétiens (SF IV, 315 ; cf. VII, 1199-1203 ; MAAS II, 64) en 1693.

38. *Tayü* 大庾 (Ta-yu) hien et quartier du Nanan fou « urbs Tayü in ipsa» (SF VII, 549). Écrit : Tain, Taiu, Tay eu (MAAS II 119 ; LLAGAS 7 ; AIA VIII, 274).

En 1690, église et chrétienté de Taiu desservie à partir de Nanan par le P. Pinuela (SF IV, 116 ; VII 1110-1112 ; *JS 164*, 219) citée aussi en 1695 (SF IV 178 ; VII 591) mais non plus comme église, comme chrétienté ou mission. Nous savons qu'en 1702, le bachelier (sieu-ts'ai) Londo Li, de Tayu hien est chrétien (Arch. SJ. Toledo *ms 1045* nº 5 p. 28). La chrétienté est signalée de nouveau en 1748 (AMEP *436*, 221) et plus tard.

Chrétientés. — En 1710, on en comptait douze dans les aldeas de Chun Y(Tsungyi) v. nº 39 et de Ta yü (AIS Fil. 296 ; AIA VIII, 274).

39. *Tsungyi* 崇義 (Tch'ong-i) hien au nord de Nanan. Est écrit : Chu-ny (LLAGAS 7) ; Chun (HUERTA 608) ; Chun Y (AIS Fil. 296 ; SF IV 178) ; Chungyi (STANFORD) ; çungy (NIEUHOFF 101) ; Tsong-y-hien (D'ANVILLE).

En 1690, église et chrétienté franciscaine (SF IV, 114, 178 ; VII, 549, 591, 1194) : en 1695, on ne parle plus d'église, mais de mission.

Chrétientés. — On a vu (nº 38) qu'en 1710 on comptait 12 chrétientés dans les aldeas de Chun Y et de Ta yu. Essayons d'en citer quelques-unes. Cham lum (*ann.* 1685-90 ; *JS 117*, 227). En 1693, « en el territorio de Chang lun junto de la villa de Chun y hien ... ay una christiandad» écrit Pedro de la Piñuela à Basset, le 28 oct. (AMEP *411*, 459). Ch'ang lung, chrétienté jésuite est à l'est de Tsungyi (SF VII, 1194) et au début de 1699 le P. Arnedo, jésuite vient faire une mission de huit jours à Cham lum (AMEP *412*, 417). — Kuting, chrétienté franciscaine de Piñuela, à 16 lieues de Chuni ; en 1693, on raconte la mort d'un apostat (SF IV, 315 ; VII, 1203-1204 ; MAAS II, 67-68). — Wenying (écrit 文管 Vuen jin, SF III, 749 ; Vuen sin, HUERTA 108 ; Ven sin, CIVEZZA *H.* II, 283), au sud-ouest de Tsungyi, église Ste Marie des Anges fondée en 1688 par le P. de S. Pascual, selon CIVEZZA *H.* II, 283 sq ; on y voit le P. Pedro de la Piñuela le 14 août 1689 (SF III, 749, 780 ; VII, 591, 1084 ; AIA VIII [1917], 244). En 1695, le catalogue de Jaime Tarín cite une « casa y yglesia capaz en la aldea Vuen jin» (SF IV, 178 ; AIA VIII, 1917, p. 274).

XI. NANCHANG

40. NANCHANG 南昌 (Nan-tch'ang) fou, capitale du Kiangsi, au sud du lac Poyang ; distinct d'un Nanchang hien et quartier du même fou. Est écrit : Namcham (TAMBURINI *S* V 93) ; Ham-ciam (*Ann. 1619*, 297 sq) ; Nanchian (*Ann. 1619*, 111) ; Nan cham fu (GRESLON Ms 467) ; Nan-

cian (HAY 913) ; Nan ciang fu (RIPA I, 359) ; Nanquiam (SEMEDO 333) ; Naucham (SEMEDO 192) ; Nankam (SEMEDO 286) ; Nanchan (SOUCIET I, 129 sq) ; Nan tchan (LE XVII, 363) ; « Nanquin, qui est la ville capitale de la province» (de Ciam-si) (*Ann. 1619*, 83) ; et SEMEDO 207 « Nankim capitale de la province de Kiamsi» (*sic*). Depuis le 11 avril 1946 Nanchang forme l'archidiocèse de *Nanciamen*(*sis*) des AAS.

Le *catal. 1663* met 1000 chrétiens à Nanchang avec le P. Canevari et le fr. Emm. da Costa (dans la région) ; et une église. Lors de la persécution de 1665, les PP. Canevari et Intorcetta sont conduits à Pékin (21 avril) ; le P. Greslon venu de Kian est arrêté et conduit à Pékin (GRESLON 222). En 1671, retour d'exil du P. Canevari (PFISTER 201) ; en 1673, les PP. Greslon et Canevari (*catal. 1673*). Lors de la révolte d'Ou San koei Nanchang est pillée en 1674, 175.000 personnes emmenées en captivité ou tuées ; l'église est détruite et Canevari meurt l'année suivante dans un village à 3 lieues de Nanchang (Np 46). En 1678 Greslon a fait au Nanchang 140 baptêmes depuis cinq ans (*JS 116*, 215) ; en 1683 nouvelle église et « juxta urbem» 3 oratoires (*JS 116*, 273). L'année suivante, le P. Joseph Monteiro (AMEP *426*, 306 ; Np 18) qui, en 1686, accueille Mgr della Chiesa venu pour la visite accompagné du P. Basile a Gemona (SF VI, 472). Passage, en 1686, du P. Noël (STREIT V nº 2541). Vers 1700 (?), passage du P. de Fontaney et de ses compagnons retour d'Europe (LE XVII, 114). En 1692, le P. Arnedo (AMEP *427*, 1218) ; en octobre 1692, le P. Noël (AMEP *427*, 820, 1145 ; *JS 165*, 395 ; SF VI, 520) ; il a, en 1693, 18 bacheliers chrétiens à Nanchang et à Nanfung (voir nº 26) (SF VII, 1196). La résidence de Nanchang avec les églises de Kien cham et de Nan fum (nº 26) et leurs 12 oratoires compte 300 baptêmes par an (*JS 116*, 298v). Les jésuites français inaugurent leur mission à Nanchang en 1698-1699 (LE XVII, 92). Dolzay et les autres arrivent le 11 mars 1699, ils laissent à Nanchang les PP. Baborier et de Prémare, ils n'ont pas rencontré le supérieur de la résidence jésuite, le P. Noël, qui faisait alors mission (BN *ms. fr. 21690*, fº 302 ; *catal. 1699*, *catal. 1700* et *catal. 1701* ; *JS 167*, 170v donne son adresse en chinois). A partir de nov. 1700, nombreuses lettres de missionnaires datées de Nanchang ; par ex. Mgr de Benavente (STREIT VII, 2245) ; Foucquet ; de Prémare ; Visdelou etc. En 1702, départ du P. Noël, procureur, et du P. Castner en Europe (Np 46). Le P. Foucquet, venu de Fuchow, le remplace (LE XVII, 363). En 1702, Franchi, Le Couteulx et du Tartre après quatre mois d'étude de langue chinoise baptisent 49 personnes (WB nº 67, 82 ; LE XVII, 140) ; passage de trois franciscains qui logent chez les jésuites (Np 46). En 1703, on cite les chrétientés de Nanchang, Nanan et Kanchow comme très ferventes : « la Religion fait ici chaque jour de nouveaux progrès» (LE XVII, 185). Le P. Ant. da Costa supérieur de la résidence jésuite. Sa mission compte 2 églises, 6 oratoires, 1000 néophytes, 250 baptêmes annuels (*catal. 1703*). En 1703 on voit passer à Nanchang les PP. Chavagnac et Foucquet (*JS 117*, 323) ; d'Entrecolles (*JS 168*, 31) ; Le Couteulx (AMEP *407*, 409). En 1705, passage de Tournon ; le 29 sept. 1705, Montigny, Mezzafalce et Carvalho vont saluer le légat de Tournon à Nanchang et lui annoncent

la mort d'Alcala (Np 27, 29). Le Patriarche quitte Nanchang pour Pékin le 9 oct. avec Montigny (Np 28 ; cf *JS 168*, 349). Il repasse à Nanchang le 20 avril 1707 (PRAY 160). Séjours du P. Joseph Simões 1708-1712 sq (*JS 171*, 307 ; *174*, 260 et 285 ; PFISTER 397). Passages des PP. Tillisch et Cardoso, en route pour Pékin, 25 déc. 1710 (Np 47) ; Slaviczeck, 1722-23 (BN : *ms. fr. 17239* f° 59-62 ; PFISTER 655) ; Laureati, 1722-1725 qui y réside après avoir déposé sa charge de Visiteur ; il dit, en 1723, qu'il a à peine 70 chrétiens qui se confessent à cause des rites (TAMBURINI X 16) ; il veut construire une église à Nanchang, dit Thomas Sánchez (AMEP *431*, 881) ; 7 fév. 1723, passage des PP. Gaubil et Jacques en route pour Pékin (SOUCIET I 129 sq) ; 14-15 nov. 1724 exil à Canton des PP. Laureati et Prémare (LE XIX, 402). De même, Baborier (A 61 n. 37) et Bakowski : ce dernier, lors de la persécution, quitte Nanchang pour se cacher au Nanking (A 62 n. 40). En 1727, l'église de Nanchang est occupée (A 65 n. 37 ; WB n° 579, 42); confisquée en 1735 (*JS 126*, 249).

Chrétientés. — Avant 1664, dans un village situé à un mille allemand de Nanchang, presque tous les habitants étaient chrétiens avant la persécution de Yang Koang-sien ; il n'y reste plus, en 1702, qu'une seule vieille femme chrétienne. En 1680, il y a trois oratoires en dehors de la ville de Nanchang (*JS 104*, 341v). En 1688, Fr. Noël écrit qu'à Nancham il y a un jésuite et une église, avec d'autres églises à Hienchiam, Nanjum etc. L'an dernier on a eu 700 baptêmes. Avant 1702, le P. Foucquet fait 38 baptêmes en 5 villages différents (LE XVII, 114, 363). Franchi, en 1702, fait des conversions dans un bourg à trois mille de Nanchang (Np 50, lettre de Franchi) ; et, en 1703, il cite le village de « Hoan kin », où 40 néophytes sont convertis par un lettré (WB n° 86, 27 ; STREIT VII, n° 2284). En 1703, Baborier, dans un village nommé Chan-yen-hang baptise 64 personnes (AN : *Colonies F⁵A 21*, f° 82). En 1748 le P. Jean Simonelli est arrêté à sa résidence de Ping-kie du Kiangsi (AMEP *306*, 318), nous ignorons en quelle région.

41. *Fengcheng* 豐 城 (Fong-tch'eng) hien du Nanchang, au sud dudit. D'ANVILLE : Fong-tching-hien ; NIEUHOFF : Fungching.

En 1700, la carte Foucquet marque les chrétientés de « Fom tching hien » (Fengcheng) et, à côté, « Ouam tcham hù », (écrit « Ouam tchang chu », *JS 168*, 23 et 31). En 1703, Foucquet cite Chekiou, sur la rive du fleuve, « exigua colonia » de 60 ou 80 chrétiens (*JS 168*, 23). En 1713, Hinderer écrit de « Fuen xin hien », qui serait notre Fengcheng (*JS 174*, 520).

42. *Fengsin* 奉 新 (Fong-sin) hien à l'ouest de Nanchang. NIEUHOFF : Fungsin.

En 1700, la carte Foucquet y met une chrétienté avec chapelle ; et il la cite encore en 1703 : Fum sin hien (*JS 168*, 26 et 31).

43. *Sinkien* 新 建 (Sin-kien) hien, faubourg à l'ouest de Nanchang, sur l'autre rive.

En 1709, une lettre de Guillaume Bonjour (Ciud. LXI [1903] 26-27) signale six églises aux religieux augustins, dont Po pien, village à une demi lieue de « Sing king hien » : serait-ce notre Sin kien hien ?

XII. NANKANG

44. Nankang 南康 (Nan-k'ang) fou, au nord de la province et au nord de Nanchang. Actuel Singtse 星子. Écrit : Lan-kang (Launay *S.* I, 67) ; Nancang (Nieuhoff 101) ; Nancam (*JS* 117, 224) ; Naungaam (Maas II). Ne pas confondre avec le Nankang hien (mêmes caractères) du Nanan, au sud de la province.

En janvier 1688, le mandarin de Nankam est un chrétien (BN : *ms. fr. 17239* f° 65-83). Vers 1690, la famille chrétienne Lo habite le territoire de Lan-kang (Launay *S.* I, 67) : cette identification avec Nankang ne doit pas surprendre, le lambdacisme n'est pas exceptionnel dans la Chine méridionale. En 1690, la chrétienté de Nancam est à deux jours de chemin au nord de Nancham (*JS 117*, 224). En 1698, le P. Navarro veut y avoir une maison comme étape entre les églises franciscaines de Kian et d'Anking (Maas II, 192). La carte de Foucquet, en 1700, y signale des chrétiens, mais pas d'église. Les *catal.* jésuites de *1701* et *1703* citent la maison franciscaine de Nan-kang, où Fridelli s'arrête en nov. 1705 (WB n° 103, 48 ; Np 48). En 1721, passage de Mezzabarba, qui y rencontre un jésuite (Np 59).

45. *Ani*, aliàs *Anyi* 安義 (Ngan-i) hien du Nankang fou, au sud-ouest du dit. D'Anville : Ngan-y-hien ; Nieuhoff, 101 : Gany.

En 1690, chrétienté de « Han y » (*JS 117*, 224v). La carte Foucquet met des chrétiens sans église à « Gani ». Il y a de nouvelles chrétientés dans le Han y, par exemple à Xan teu (*JS 117*, 224v).

46. *Kienchang* 建昌 (Kien-tch'ang) hien du Nankang, au sud-ouest dudit. Ne pas confondre avec les Kien-tch'ang (mêmes caractères) fou du Kiangsi et hien du Hopeh, ni avec le K'ien-chan hien du Kwangsin au Kiangsi. Nom actuel : Yungsiü 永修.

Chrétienté citée en 1690 : « Kien cham hien » (*JS 117*, 224v, n° 45).

XIII. NINGTU

47. Ningtu 甯都 (Ning-tou), tcheou indépendant, était encore alors un hien dépendant du Kanchow. Ecrit : Nhing-tou-hien (D'Anville) ; Nim tu (*catal. 1701*) ; Ning fo hien (liste Foucquet, 1723) ; Ningto hien (AIS Fil. 296) ; Ning fu (Courant ; et Civezza *S.* 385). Au nord est de Kanchow.

Eglise jésuite signalée en 1685 (SF V, 79). Il n'y a guère plus de cent chrétiens en 1689 (*Ann. 1690* ; *JS 117*, 227 ; cf *JS 163*, 84). En 1694, passage du P. Pedro de la Piñuela, réclamé par les quelques chrétiens des jésuites pour établir une église ; controverse à ce sujet (Maas II, 80). La chrétienté franciscaine de Ningtu hien est fondée en 1698 (SF IV, 189, 355 ; VII, 1222 ; Maas II, 193 ; AMEP *429*, 347). En 1699, le P. Lucas de St Thomas. Les jésuites se plaignent ; mais il y avait six ans que les chrétiens n'avaient pu se confesser (AMEP *405*, 551 et

415, 179). En 1700, la carte Foucquet cite une église franciscaine ; Mgr d'Ascalon voudrait faire abandonner la résidence des Franciscains ; puisque les jésuites y sont déjà. Mais c'est un lieu de passage commode pour se rendre du Kwangtung au Fukien (MAAS II, 126-127) : le P. Didace a Sta Rosa y est destiné (SF IV, 334 ; *Status 1703*). En 1707, le P. Bonaventure, franciscain, quitte le poste de Ningtu, Mgr de Tournon l'ayant déclaré suspens (MAAS II, 140, n. 1). A noter que la liste Foucquet écrit, vers 1723, Ning fo hien, et répète trois lignes plus loin Ning fu hien.

Chrétientés. — Greslon écrit qu'il a déjà une maison à 3 ly de la ville, chez Lu siam-cum (= « monsieur Lou»), 8 avril 1687 (AMEP *426*, 719). En 1695, on parle de la petite (pequena) église en la aldea Ningtu donc dans la campagne (SF IV, 178 ; AIA VIII, 274). AIS Fil. 296 met église et chrétienté dans les aldeas de Ningto hien, 20 mai 1710. Le 9 sept. 1732 il est question de la chrétienté de U-ken-tu (Ou-ken-tou) à 4 lieues « por cima» (= par dessus = au nord ?) de Ningtu, chrétienté du P. Diego de San José (M. Hisp. 1956, 347).

XIV. YUANCHOW

48. YUANCHOW 袁 州 (Yuen-tcheou) fou, à la frontière ouest du Kiangsi. Est écrit : Iuencheu (COUPLET Carte) ; Ivencheu (NIEUHOFF 101) ; Juencheu (NIEUHOFF 123) ; Yuen cheu (*catal. 1717*). Ne pas confondre avec le Yüanchow fou (écrit 沅 州) du Hunan.

Une église est citée à Yuen cheu dès 1702 (*JS 167*, 61v). En 1712-1713 les jésuites français y achètent une résidence (*JS 168*, 31-32 ; *174*, 522 ; *175*, 26, 31 sq ; *176*, 64). De Chavagnac écrit le 10 déc. 1714 : « Je vous écris ... de Yuen cheou fou, grosse ville où j'eus le bonheur l'an passé de faire un nouvel établissement ... une trentaine de chrétiens la pluspart fervens et bien instruit, le peuple bien disposé». Mais les bonzes ont lancé le bruit que nous arrachions les yeux pour faire des lunettes d'approche, ... que nous faisions des recrues d'âmes pour peupler le grand occident (ASJP, *Fonds Brotier* vol. *123*, f° 17). Le *catal. 1717* met le P. de Chavagnac à la résidence des jésuites français ; pourtant, f° 451v, il l'attribue avec Fû cheu et Juichow au P. de Chastgner (Kastner ?). *Catal. 1720* cite Yuen tcheou : et la liste Foucquet vers 1723 parle de l'église de Juen cheu fu.

INDEX

II. - TEXTUS INEDITI

LA ORDENACIÓN Y EL DOCTORADO EN TEOLOGÍA DE JERÓNIMO NADAL EN AVIÑÓN (1537-1538)

GABRIEL CODINA MIR S.I. - La Paz, Bolivia.

SUMMARIUM. — Vestigia secutus quorundam textuum patris Nadal eiusque socii Iacobi Ximénez, auctor inquisivit quos et ubi gradus academicos Nadal adeptus sit. In archivo avenionensi tandem actum doctoratus invenit (11 mai 1538) et testimonia susceptorum ordinum subdiaconatus, diaconatus et presbyteratus diebus 16 martii 1537 atque 6 et 20 aprilis 1538.

Por el verano de 1536, a los comienzos de la malograda invasión de Provenza por las tropas de Carlos V, llegaba Jerónimo Nadal a las puertas de Aviñón. Un poco menos de dos años debía permanecer en esta ciudad. En la primavera de 1538, tras una serie de altercados con los rabinos de Aviñón y otras peripecias tragicómicas que estuvieron a punto de costarle muy caro, Nadal salía precipitadamente hacia Niza y se embarcaba para Barcelona y Mallorca [1].

Desconocemos las razones exactas que condujeron a Jerónimo Nadal de París a Aviñón, y más en época tan turbulenta. ¿ Se dirigió allá de intento, para rematar sus estudios de teología y perfeccionarse en la lengua hebrea, tal como parece darlo a entender su *Chronicon* ? ¿ O se trató simplemente de una parada forzosa — que las circunstancias se encargaron de prolongar — camino de su patria ?

Sea como fuere, no parece que su paso por Aviñón fuera fortuito. No faltaba en la ciudad papal una buena colonia de catalanes y mallorquines — hombres de negocios, banqueros, eclesiásticos o estudiantes —, y esto era ya motivo suficiente para que un mallorquín genuino como Nadal, por definición apegado a su tierra, incluyera a Aviñón en su itinerario. Desde muy antiguo, aragoneses, catalanes y mallorquines compartían con florentinos, genoveses y piamonteses el comercio y la banca del enclave pontificio. Los Sobirats, los Pau o Paul, los Mascaró, los López, los Pérez, los Luquín eran apellidos de cambistas y mercaderes bien conocidos en Aviñón [2]. Y seguramente Nadal contaría algunos amigos entre

---

[1] MHSI, *Nadal*, I, 3-5, 29-31.

[2] L.-H. LABANDE, *Avignon au XVe siècle* (Monaco-Paris 1920) 17-18. Los estudiantes de la corona de Aragón en Aviñón eran muy numerosos ya desde el siglo XIV. Cf. J. RIUS I SERRA, *Estudiants espanyols a Avinyó al segle XIV*, en *Analecta sacra tarraconensia*, 10

los componentes de aquella colonia, puesto que él mismo nos narra que se hospedó en casa de unos catalanes, y que estuvo en relación con otros coterráneos suyos [3].

Un breve inciso, añadido descuidadamente al margen de su *Chronicon*, nos refiere que fue también allí donde Jerónimo Nadal se ordenó de sacerdote y se doctoró en teología: « Anteaquam Avenione discederem, promotus fui ad presbiterum, et theologiae doctoratum» [4]. Lo cual está en evidente contradicción con el *Commentarium de vita et virtutibus Patris Nadal*, de su compañero de viajes, el padre Diego Jiménez, quien le supone doctorado en teología por la Sorbona:

> «... nostro P. Ignatio l'invitò [a Nadal] tre volte in diversi tempi a vuolersi ritirare per fare alcuni essercitii spirituali; la 3ª de' quali fu dopo che Natale haveva già preso il grado del dottorato nell'università della Sorbona, eshortandolo con simili parole : " Hieronimo Natale, adesso che sette magister noster in theologia, sarebbe buono ritirarvi a meditarla, intenderla e gustarla prattica e cordialmente"» [5].

Sin embargo, a pesar de la reiterada afirmación de Jiménez, no podíamos acabar de creer que su testimonio mereciera más fe que la escueta apostilla del propio Nadal en su *Chronicon*. Efectivamente, en las listas de doctorados en teología por la Universidad de París no hemos podido hallar el menor rastro del nombre de Nadal; mientras que el de otros contemporáneos suyos — por ejemplo, Martín de Olave — aparece claramente [6]. ¿ No andaría equivocado el buen Diego Jiménez al creer que el doctorado de Nadal databa de la época de París ?

Hojeando inventarios y revolviendo por los Archivos departamentales de Vaucluse, situados en el recinto mismo del imponente palacio de los papas de Aviñón [7], hemos tenido la fortuna de dar con la prueba de nuestra suposición. Y no solamente hemos podido

(1934) 87-122. No nos hemos entretenido en hacer el recuento de los españoles matriculados en Aviñón en el siglo XVI, pero al azar hemos descubierto no pocos nombres de paisanos de Nadal en los documentos que citamos más adelante.

[3] MHSI, *Nadal*, I, 4.

[4] Ibid., I, 5. Nadal se presentará ocasionalmente como « sacrae theologiae doctor». Cf. ibid., II, 373.

[5] MHSI, *Nadal*, I, 28-29. La última frase es de hechura más « nadaliana» que ignaciana, y es un claro resabio del « spiritu, corde, practice» que tantas veces aparece en los escritos de Nadal. — En la facultad de teología no existía el grado de *magister*, como en la de artes; pero se solían apellidar *magistri nostri* (como lo hace Jiménez) al conjunto de doctores por la universidad de París. Tal vez Nadal, antes de salir de París, había cumplido los requisitos para ser *licentiatus theologiae* (grado intermedio entre el bachillerato y el doctorado en teología), y ése podría ser el origen de la confusión de Jiménez. Sobre la frase *magistri nostri* cf. G. SCHURHAMMER, *Franz Xaver*, I (Freiburg 1955) 94.

[6] Cf. H. BERNARD-MAITRE, *Les « Théologastres» de l'Université de Paris au temps d'Erasme et de Rabelais (1496-1536)*, en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXVII (1965) 248-264.

[7] Quisiéramos aquí expresar un deber de justa gratitud para con M. Hayez, director de los servicios de Archivos de Vaucluse, gracias a quien hemos podido localizar los documentos que desde hacía tiempo perseguíamos.

encontrar la pieza de convicción del doctorado aviñonés de Jerónimo Nadal, sino incluso las de su subdiaconado, diaconado y presbiterado, que vienen a precisar con sobrados detalles la breve afirmación del *Chronicon*.

En un registro en 4º, que comprende 184 hojas de papel, figuran las colaciones de tonsuras, ordenaciones, provisiones de capellanías y visitas pastorales efectuadas en la archidiócesis de Aviñón de 1535 a 1542 [8]. En la parte del registro correspondiente al año 1537, f. 78r, leemos:

« Anno predicto ab incarnatione Domini millesimo quingentesimo tricesimo septimo, die vero sabbati, decima sexta mensis martii, in ieiuniis quatuor temporum post cineres, reverendus pater dominus Simon de Podio, in sacra pagina professor, Dei et Apostolice Sedis gratia episcopus damascenus et avenionensis suffraganeus, Avenione in capella Sancte Anne supra Ruppem de Donis, missam et sacros generales ordines in Domino celebrando, promovit infranominatos :

... Subdiaconi seu ad subdiaconatum promoti : ... Hieronymus Nadal, maioricensis ...» (f. 80r).

Un poco más adelante, en el registro de las ordenaciones del año 1538, f. 87v:

« Anno predicto ab incarnatione Domini millesimo quingentesimo tricesimo octavo, die vero sabbati, sexta mensis aprilis, tempore quadragesimali ante dominicam de passione, prefatus reverendus pater dominus Simon de Podio, episcopus damascenus et avenionensis suffraganeus, missam et sacros generales ordines Avenione in capella Sancte Anne supra Ruppem de Donis celebrando, promovit infranominatosi:

... Diaconi seu ad diaconatum promoti : ... Hieronymus Nadal, maioricensis ...» (f. 88v).

Y el mismo año, unas páginas más adelante, f. 92r:

« Anno predicto ab incarnatione Domini millesimo quingentesimo tricesimo octavo, die vero sabbati, vicesima mensis aprilis, in vigilia paschatis, idem reverendus pater dominus Simon de Podio, episcopus damascenus et avenionensis suffraganeus, missam et sacros generales ordines Avenione in capella Sancte Anne supra Ruppem de Donis in Domino celebrando, contulit ordines infranominatis : ...

... Presbyteri seu ad presbyteratum promoti : ... Hieronymus Nadal, maioricensis ...» (f. 93 rv).

Jerónimo Nadal recibió, pues, el subdiaconado, diaconado y presbiterado en Aviñón, los días 16 de marzo de 1537, 6 de abril de 1538 y 20 de abril de 1538 respectivamente. El prelado que le confirió dichas órdenes fue Simon de Podio (Dupuy ?), obispo titular de Damasco y sufragáneo de Aviñón, quien suplió en no pocas

---

[8] Arch. Départ. Vaucluse, Reg. G-313*. Cf. L. DUHAMEL, *Inventaire-sommaire des Archives départementales de Vaucluse, Série G*, I (Avignon 1914) 205-206.

ocasiones en el gobierno de la archidiócesis a Alejandro Farnesio, arzobispo de Aviñón de 1535 a 1551 [9].

La capilla de Santa Ana *supra Ruppem de Donis*, en la que Nadal fue ordenado, estaba situada en la parte sur del impresionante *Rocher des Doms*, batido por el mistral, que domina desde hace siglos la ciudad toda de Aviñón y la majestuosa curva del Ródano. Se trataba de una capillita de reducidas dimensiones, curiosamente orientada de norte a sur, debido probablemente a lo abrupto del terreno y a las condiciones del peñón. A un tiro de piedra de ella se levantaba la catedral, y, un poco más allá, el palacio de los papas. La capilla, conocida en otro tiempo con el nombre de *Notre-Dame du Château*, pasó en el siglo XV bajo la advocación de Santa Ana al adoptarla los notarios de Aviñón como sede de su cofradía [10]. A juzgar por las imágenes que nos han conservado de ella los viejos planos y estampas de Aviñón, muy prietos se encontrarían Nadal y sus demás compañeros en recinto tan estrecho, dado el elevado número de ordenandos que fueron con él promovidos [11]. En 1650, la explosión del fuerte de San Martín, situado en la punta norte del *Rocher des Doms*, acarreaba la ruina de la capilla de Santa Ana [12]. La Revolución Francesa acabó con el resto. De la capillita en que fue ordenado Jerónimo Nadal no queda hoy día más que una pequeña explanada detrás de la Catedral, y el nombre de una empinada escalera que de allí arranca, peñón abajo: *l'escalier Sainte-Anne.*

Tres semanas después de su ordenación sacerdotal, el sábado 11 de mayo de 1538, Jerónimo Nadal era promovido doctor en teología. Así consta en otro registro de los mismos Archivos departamentales de Vaucluse, infolio de 292 hojas de papel, que contiene los nombres de los primicerios, doctores y graduados en cada Facultad de la Universidad de Aviñón desde 1430 hasta 1790 [13] (f. 52v):

«Graduati de tempore primicieratus perillustris domini Francisci de Merulis, in primicerium electi die 21 maii anni 1537:

... Maius [1538] ... Natalis, doctor theologiae. Die XI dominus Hieronymus Natalis, presbyter hispanus, maioricensis diocesis, accepit gradum doctoratus in theologia sub domino de Forlivio» (f. 53r).

El primicerio mencionado en el documento es François de Merle, de la noble familia de los Merles, bien conocida en Aviñón.

---

[9] VAN GULIK-EUBEL, *Hierarchia catholica*, III (Münster 1910) 141.

[10] L.-H. LABANDE, *Avignon au XVe siècle* (Monaco-Paris 1920) 11; S. GAGNIÈRE, *Catalogue de l'imagerie populaire religieuse avignonnaise* (Avignon 1943) 134-135; G. RAMETTE, *Notre-Dame du Château sur le Rocher*, en *Mém. Acad. Vaucluse*, 1937, p. 131 ss.

[11] Entre clérigos tonsurados, minoristas, subdiáconos, diáconos y presbíteros, se contaban 217 ordenandos en el subdiaconado de Nadal, 162 en su diaconado y 109 en su presbiterado.

[12] S. GAGNIÈRE, *L'explosion du Fort Saint-Martin sur le Rocher des Doms à Avignon en 1650* (Avignon 1957) 7.

[13] Arch. Départ. Vaucluse, Reg. D-36*. Cf. L. DUHAMEL, *Inventaire-sommaire des Archives Départementales de Vaucluse, Séries C et D* (Avignon 1913) 251-253. La parte en que aparece el nombre de Nadal es una copia del siglo XVII.

El segundo nombre parece referirse a Pietro de Forlí, chantre de la catedral de Aviñón y regente de derecho civil, que fue también primicerio de 1530 a 1532, según se deduce del mismo documento [14].

Al emprender nuestras búsquedas en el Archivo del palacio de los papas, no pretendíamos sino poder fijar con exactitud un par de detalles de la biografía de Jerónimo Nadal. Espigando acá y allá en los ricos fondos de los Archivos departamentales de Vaucluse y de la Biblioteca del Musée Calvet, hemos tropezado también con numerosos documentos relativos a los profesores de teología y a los estudios teológicos en Aviñón, que podrían ayudar no poco a esclarecer el problema de la formación teológica de Nadal. Y lo mismo se podría decir de sus estudios hebreos y de sus relaciones con los judíos de Aviñón. Creemos que los archivos de Aviñón ofrecen un fecundo campo de investigación a quienes se interesen por la vida y las ideas de Jerónimo Nadal.

SOMMAIRE

Nadal lui-même, dans une note autographe, nous disait qu'il avait reçu le degré de docteur en théologie et l'ordre du presbytérat en Avignon, lors de son voyage de Paris à Majorque. Mais son secrétaire Diego Jiménez nous présentait Nadal comme docteur en théologie avant de quitter Paris.

Les Archives Départementales du Vaucluse, en Avignon, ont offert des documents qui permettent assurer que Nadal y a été ordonné sous-diacre, diacre et prêtre les jours 16 mars 1537 et 6 et 20 avril 1538 respectivement et qu'il a reçu le degré de docteur en théologie par l'Université d'Avignon le 11 mai 1538.

Dans les mêmes Archives Départementales on pourrait encore pousser des recherches sur les études théologiques dans la ville papale à cette époque, et sur les communautés espagnole et juive avec lesquelles Nadal a eu des rapports amicaux et culturels.

[14] Arch. Départ. Vaucluse, Reg. D-36*, 2v, 46r, 46v, 48r.

DIE BERICHTE ÜBER DIE TODESKRANKHEIT UND DAS STERBEN DES P. LUÍS GONÇALVES DA CÂMARA († 15. März 1575)

JOSEF WICKI S.I. - Rom.

SUMMARIUM. — De aegritudine ac morte patris Ludovici Gonçalves da Câmara saltem octo relationes in ARSI inveniuntur, quarum aliquae iam a quibusdam rerum historicarum scriptoribus vel partim vulgatae vel summatim contractae, duae vero et ignotae et plura nova afferentes. Duae ex octo, altera a patre Amatore Rebelo, altera autem a fratre infirmario Ioanne Nogueira, Romam missae, primum nunc publici iuris fiunt.

P. Luís Gonçalves da Câmara gehört fraglos zu den bedeutendsten und einflußreichsten Jesuiten Portugals im dritten Viertel des 16. Jahrhunderts [1]. Er war um das Jahr 1519 in Abrantes (Guarda) in einer Familie geboren, die auf der Insel Madeira beheimatet war. 1535 kam er als Student nach Paris und lernte dort die ersten Mitglieder der künftigen Gesellschaft Jesu kennen. Am 27. April 1545 trat er in Coimbra, wo er an der Universität studierte, in den Orden ein [2]. Schon im Dezember des folgenden Jahres wurde er Rektor des dortigen Jesuitenkollegs, ein Amt, das er bis zum folgenden Dezember innehatte [3]. Später kam er nach Rom, wo er an der Kurie zeitweise Minister war und so sehr das Vertrauen des Ordensstifters Ignatius gewann, daß ihm dieser 1553-1555 längere Abschnitte seines Lebens erzählte, die sog. *Acta P. Ignatii* [4]. 1558 wählte man ihn zum Assistenten der portugiesischen Provinzen, aber schon 1560 wurde er als Erzieher des damals sechs Jahre alten Königs Sebastian an den Hof berufen, wo er zunächst als Pädagoge, dann als Beichtvater des Fürsten bis Mitte 1574 blieb [5]. Dann zog er sich nach Coimbra zurück, wo er schon in der zweiten Augusthälfte erkrankte und schließlich am 15. März 1575 im Kolleg S. Antão in Lissabon starb. Über den Verlauf der Krankheit und die letzten Tage besitzen wir verschiedene Berichte der Zeitgenossen, die im folgenden in zeitlicher Reihenfolge wiedergegeben werden.

1. P. Alessandro Vallareggio schrieb schon eine Stunde nach dem Tod des Paters nach Rom: „Un'hora à che partí di questa vita il nostro P. Luis Gonzalez con satasfacion de tutti. Dio l'habbi ricevuto nel numero de sui eletti" [6].

---

[1] RODRIGUES I/1, 448 schreibt z.B.: „Tornou-se Luís Gonçalves desde os primeiros anos de religioso uma das personagens mais importantes da Companhia de Jesus no reino de Portugal".

[2] Ebda. 447.

[3] Ebda. 535, 536[2].

[4] Ebda. I/2, 76-80.

[5] Ebda. 501-513; II/2, 266-269.

[6] ARSI, *Lus. 67*, 58r (Autograph). Vallareggio weilte seit Ende 1573 in Lissabon als Missionsprokurator für Indien und Brasilien, ein Amt, das er bis 1576 ausübte. Nach der

2. Amador Rebelo, Freund, Gefährte und Vertrauter des Paters, verfaßte im gleichen Kolleg fünf Tage später einen längeren und ins Einzelne gehenden Bericht über die Krankheit und das Sterben Câmaras, der wegen des ungewöhnlichen Standortes im Römischen Generalarchiv des Ordens, nämlich in der japanisch-chinesischen Abteilung, bisher unbeachtet blieb [7].

3. Der Rektor des Kollegs von Évora, P. Miguel de Torres, setzte nach dem 20. März ein kurzes Schreiben über die Trauer des Königs Sebastian auf, der sich beim Eintreffen der Todesnachricht in der Stadt aufhielt und sich dann einige Tage in dem außerhalb des Ortes gelegenen Kloster Espinheiro dem Schmerz überließ. Torres' Brief war bisher schon bekannt [8] und wurde auch von Franco veröffentlicht, jedoch ohne Namen des Verfassers [9].

4. P. Maurício Serpe [10] schrieb am 8. April 1575 einige kurze Mitteilungen nieder, die seine persönlichen Empfindungen und die des Königs beim Bekanntwerden des Hinscheidens wiedergeben [11].

5. Am gleichen Tag und vom gleichem Verfasser Serpe in Évora geschrieben, besitzen wir eine längere Schilderung über Câmaras Krankheit und Tod, ebenfalls in der chinesisch-japanischen Abteilung des Generalarchivs aufbewahrt, mit folgendem Titel: „Estratto [!] d'una lettera del P. Mauritio al P. Fons[eca], delli otto di Aprile del 75, di Evora, sopra la morte del P. Luigi Gonsalvo", und dann

---

Unglücksschlacht in Alcácer Quibir (1578) nahm er sich der Gefangenen an und starb am 11. Februar 1580 an der Pest in Ceuta. J. WICKI, *Documenta Indica* IX, 10*-11*.

[7] ARSI, *Jap.-Sin. 7 III*, 247-249. Rebelo stammte von Mesão-Frio (Vila Real), Verwandter des Simão Rodrigues, trat im September 1549 in die Gesellschaft, die er jedoch im Zusammenhang mit der Krise um Rodrigues 1552-53 verließ. 1559 trat er wieder in den Orden, wurde dann Lehrer des jungen Königs Sebastian und unzertrennlicher Gefährte des P. Luís Gonçalves. Er verfaßte zahlreiche Briefe und auch ein Leben des Königs. Er starb im Mai 1622 in Lissabon. A. FRANCO, *Imagem da virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra* I (Évora 1719) 58-60; JOSÉ MARIA DE QUEIRÓS VELOSO, *Estudos históricos do século XVI* (Lisboa 1950) 155-157.

[8] FRANCO I, 48 (Abschrift nach dem „cartorio de Evora"); RODRIGUES II/2, 356[4], der auf eine Abschrift in ARSI, *Lus. 106*, f. 72 hinweist.

[9] RODRIGUES a.a.O.: „Folha anónima enviada a Roma". — In ARSI, *Jap.-Sin. 7 III*, 249v geht dem Text folgende Überschrift voraus: „Trelado do capitulo de huma carta do P.[e] Reitor do collegio de Evora pera Lixboa e Ilhas, a 2 [!] de Março de 75". — Damals war P. Miguel de Torres Rektor des Kollegs. Kataloge in ARSI, *Lus. 43*, 481r: Jan. 1575; 509v: Jan. 1576.

[10] Serpe stammte von Caminha (Minho), trat 1547 dem Orden bei, war der Nachfolger Câmaras als Beichtvater des Königs Sebastian, zog mit ihm 1578 nach Afrika, wo er in Alcácer-Quivir das Leben verlor. A. FRANCO, *Ano Santo da Companhia de Jesus em Portugal* (Porto 1931) 431-432.

[11] Die Stelle lautet: „Da morte do P. Luis Gonçalvez materia de tanta desconsolação hai muito que sentir e pouco que escrever. Mui orfãos ficamos todos quá sem elle, não somente os da Companhia de Portugal, mas todos os que andão entre enfiês, porque de todos era verdadeiro pai, no amor, conselhos, e ajudas. Eu me sinto mais orfão que todos; polo qual agora mais que nunqua desejo ser encaminhado, alumiado e endereçado de P. V. — Quanto El-Rei sentio a morte do Padre Luis Gonçalvez, mal se pode escrever. Cousa foi que não somente a nós mas a todo este reino edifficou muito e causou grande espanto. Agora o sentimos muito [muito *sup.*] mais affeiçoado às cousas da Companhia. Continua em me mandar chamar pera se confessar comigo como dantes, senão que agora o faz mais vezes ainda do que dantes acustumava fazer". ARSI, *Lus. 67*, 77r (Autograph).

durchgestrichen: „che fu Padre spirituale del Re di Portogallo“. Die Überschrift wurde, nach Schrift und Papier zu schließen, in Rom gemacht. Auf der Rückseite liest man „Da morte do P.e Luis Gonçalvez em italiano“, Worte, die wohl vom Assistenten Fonseca stammen [12].

6. Irmão João Nogueira [13], Krankenbruder und Pfleger des Paters, verfaßte am 21. April, also mehr als einen Monat nach dem Tod, einen längeren Bericht über die letzten Monate und Tage des Verstorbenen mit Nachrichten über die Beisetzung. Der Bruder hatte viele Jahre an verschiedenen Orten mit ihm zusammengelebt und kannte ihn deswegen aus persönlichem Umgang sehr gut. Sein wohlwollendes Urteil und seine panegyrische Art zu schreiben, ist auffallend; merkwürdigerweise ist sein Brief eher arm an eigentlichen Mitteilungen, etwa im Gegensatz zu P. Rebelo. Als unmittelbarer Augenzeuge verdient sein Brief, den er an P. General adressierte, volle Beachtung.

7. P. Manuel Álvares [14], damals Vizerektor in S. Antão, schrieb am 21. April 1575 einige Zeilen über Câmaras Tod, die P. Francisco Rodrigues mit mehreren Auslassungen druckte [15].

8. Schließlich sei noch das Eulogium in den Litterae Annuae von 1575 (ohne Datum) erwähnt, in denen vor allem die Tugenden des Paters, seine Selbstlosigkeit und seine Ämter am Hof hervorgehoben werden [16].

Die gedruckten Quellen betonen besonders das Erbauliche, wie schon meist aus ihren Titeln hervorgeht. So heißt

---

[12] ARSI, *Jap. Sin. 7 III*, 251-54. Der italienische Text wurde wohl nach einer portugiesischen Vorlage, von der mir kein Exemplar bekannt ist, abgeschrieben. Als Todesursache vermutet Serpe die große Sorge Câmaras um den schwerkranken P. Fernão Perez. Er weist auf ein italienisches Sonett hin, das der Pater liebte und bietet Nachrichten über die Trauer des Königs und die Ankunft Martim Câmaras.

[13] Br. João Nogueira, von Vila Nova (Braga) um 1541 geboren, trat mit 18½ Jahren in die Gesellschaft, konnte lesen und schreiben, war viele Jahre mit Câmara im gleichen Haus, ging 1578 mit dem König nach Afrika, wo er schwer verwundet wurde und ein halbes Jahr nach der Rückkehr im Juli 1579 in S. Roque, Lissabon, starb. Sein ursprünglicher Name war Baroso. Über ihn siehe ARSI, *Lus. 43*, 335r u. passim; FRANCO, *Ano Santo* 450.

[14] Er ist der berühmte Verfasser der lateinischen Grammatik. Vgl. A. FRANCO, *Ano Santo* 774-76.

[15] Der Abschnitt lautet: „Fue nuestro Señor servido de llevar para sí el Padre Luis Gonçalvez — 15 de Marcio — después de muchos meses de quartana que tandem paró en febre ética o tísica. Tuvo muchos trabajos en esta enfermedad. Dizía que avía pedido a nuestro Señor alguna enfermedad larga para se aprovechar y conocer. Sus propósitos eran, si escapasse, de se meter en algún collegio adonde no uviesse tumulto de corte ni gente semejante para confessar — estudiantes — y llorar sus peccados. Quando recebió el sacramento de la santa Unción exhortó a los Hermanos a la perseverancia y morir en la Compañía, y que fuesen verdaderos hijos del P. Ignatio y amigos de la mortificación, y primero de todo que le perdonasen las [malas?] edificaciones que avía dado en su enfermedad etc. Estando mucho al cabo, se encomendó en la bendición de V.P., y que se acordasse de su ánima, pidiendo lo mismo a los más Padre[s] de allá. Halláronse a su tránsito el Padre Provincial [Manuel Rodrigues], el P. M.o Simón [Rodrigues], León Anríquez etc. — Murió mui consolado“. ARSI, *Lus. 67*, 89r.

[16] ARSI, *Lus. 106*, 74v; Auszüge bei RODRIGUES II/2, 356[1].

in Balthasar Tellez' *Chronica da Companhia de Jesu Nos Reynos de Portugal* Bd. II (1647) das uns interessierende Kapitel: „Da sancta morte do Padre Luis Gonçalves da Camara, e do sentimento que della mostrou el Rey Dom Sebastiàm“ [17]. Nach dem Vorbild der lateinischen Klassiker gibt er die Abschiedsansprache „wörtlich“ wieder.

2. An 2. Stelle sei der offizielle Ordenshistoriker P. Francesco Sacchini genannt, der im 4. Teil der Ordgensgeschichte (Everardus) im 3. und 6. Buch eine kurze, aber treffende Darstellung, freilich ohne Angabe der Quellen, von der Krankheit des Paters und des Schmerzes des Königs beim Tod gibt [18]. Sacchini kannte das Generalarchiv in Rom sehr gut und nützte es für sein Geschichtswerk aus. — P. Alonso de Andrade schrieb in den *Varões Ilustres* (5. Bd.) nach Francos Urteil Tellez aus [19] und verdient deswegen nicht als selbständige Quelle behandelt zu werden.

3. António Franco, der große Historiker der Jesuiten Portugals im 18. Jahrhundert, beschäftigte sich ausführlich mit Câmara im 1. Band seines *Imagem da virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra.* Auf S. 46-49 schreibt er „Da ultima doença e morte sancta do Padre Luis Gonçalves, e o muito que el-Rey a sentio“. Manchmal folgt er wörtlich Tellez, dem er die Abschiedsrede entnimmt. Über die Trauer des Königs fand er im Archiv zu Evora den Torres-Bericht (siehe oben unter den Handschrift Nr. 3), den er druckte (S. 48). Er bringt auch die Stelle aus Nogueiras Bericht über die sorglose Fahrt von Lissabon nach Aldeia Galega (S. 47). Was bei Franco hier und anderswo Lob verdient, ist der Hinweis auf die benützten Quellen (S. 58).

4. An letzter Stelle ist P. Francisco Rodrigues, der Historiker des 20. Jahrhunderts der Geschichte der portugiesischen Jesuitenprovinz von der Gründung bis zur Auflösung unter Pombal, zu nennen. Rodrigues beschäftigte sich sehr eingehend mit Câmara und weist auf verschiedene Quellen über den Tod des Paters hin, die er z.T. wörtlich zitiert [20]. Sie können durch die ihm unbekannten Briefe in der *Jap.-Sin.*-Abteilung des Generalarchivs des Ordens ergänzt werden.

Wir geben nun ungekürzt die zwei Hauptberichte über die letzten Tage des Paters, den des P. Rebelo und den des Br. Nogueira, da beide in langen Jahren mit Câmara zusammengelebt und die sich hinschleppende Krankheit mit innerem Anteil verfolgt und gleichsam miterlebt haben.

---

[17] S. 723.

[18] Über die Krankheit und den Tod siehe 3. Buch, Nr. 185-188: lange Krankheit, um die er gebetet hatte, Ansprache nach dem Empfang der hl. Ölung, bat um Verzeihung, erklärte, nie etwas zum eigenen Vorteil getan zu haben, starb im Kolleg S. Antão, zum großen Leidwesen des Königs, der Armen und zum nicht geringen Nachteil Indiens. Über des Königs Schmerz siehe 6. Buch, Nr. 197-199.

[19] *Imagem... de Coimbra* I 58.

[20] RODRIGUES II/1, 354-357.

TEXTE

1. - Bericht des P. Amador Rebelo S.I., Lissabon 20. März 1575.

Zeitgenössische Abschrift in ARSI, *Iap.-Sin. 7 III*, 247-50.

+ Ihs.

Charissimos em Christo Irmãos

Pax Christi.

Pareceo-me dever-vos dar novas do transito do P.e Luis Gonçalvez, assi pera que vejaes as mercês que Deos faz, ainda na morte, aos que o servem e buscão na vida, como tambem pera que nos animemos e consolemos com os trabalhos vendo quam presto se acabão e como Deos os galardoa.

Nesta sua prolongada enfermidade [1] teve muitos e grandes trabalhos assi por rezão do fastio que o combateo quasi sempre, como de dores que padecia, maxime de huma ilharga de que dormia continuamente por ser assi forçado, porque da parte do figuado não podia ser que o imflammava muito, nem de costas por amor dos rins, o qual, alem das dores que lhe causava, lhe tirava tambem o sono ; e, por essa causa, dormia muito pouco : mas por tudo dava sempre graças a Nosso Senhor e o louvava por ser assi sua vontade, e que nem hum pouco de sono podesse ter com repouso e quietação.

No progresso da doença ora sentia milhoria, ora tornava a estar pior, porque, como tinha contradições grandes de estamago [2] e figado, o que era bom pera o figado contrariava a quartã e ao estamago, e o que lhe fazia bem ao estamago lhe incendia[va] e imflammava o figado. Com isto padecia muito, e assi com os frios e febres e outros acidentes, que nunqua o deixava huma cousa ou outra.

Logo no principio, sintindo-sse mal, se aparelhou pera morrer e se confessou geralmente e commungou, pondo-sse nas mãos de Nosso Senhor pera o que elle ordenasse, e dando a entender que se consolaria muito se ouvesse por seu serviço levá-lo pera si daquella doença, a qual elle avia muito que desejava e lhe pedia, e que fosse comprida e com dores, assi pera que podesse padecer alguma cousa, como tambem pera ter tempo de se aparelhar milhor e cuidar mais de preposito [3] nas cousas da outra vida. Porque, como fora tocado de parlesia e ella custuma tornar e levar às vezes subitamente, temia-sse disso e pedia por esta causa a Nosso Senhor huma doença de que morresse em seu juizo e entendimento, e disse-me hum dia estas palavras : « Peço-vos muito, Irmão meu, que quando sentires nos fissicos que vou estando pior mo digais logo, porque receberey nisso muita consolação e charidade».

Avendo seis meses que estava enfermo e parecendo aos fisacos [4] que hia estando bem e sarando da quartã, mostrava dessejo grande de

---

[1] Die Krankheit begann nach Nogueira (siehe den Bericht unten) am 20. August, nach Manuel Rodrigues erst am 26.

[2] Für *estómago*.

[3] Für *propósito*.

[4] Statt *físicos*.

hir pera o collegio de Evora, se Nosso Senhor ouvesse por bem [247v] dar-lhe vida, e isto era por lhe parecer que estaria alli mais afastado e remoto da Corte. E dizendo-lhe eu quantas indispusições tinha (ainda que sarasse da quartã) e como os fisicos lhe tinhão dito antes de adoecer que Lixboa era a terra que mais lhe convinha pera sua saude, me respondeo: « Irmão meu, bem vejo e entendo isso, mas importa mais a saude da alma que a do corpo. Isso pode fundir mais quatro ou seis annos de vida em que vai pouco, e o estar eu em parte onde possa tratar de Deos e encomendar-me a elle com mais sosego e quietação vai muito, porque emfim aqui não há-de faltar quem me busque nem outras occasiões que me poderão destrahir; e fallando comvosco verdade, eu queria salvar-me e tratar dos meios que me poderão a isso ajudar».

E assi avia quatro ou cinco annos que trabalhava muito por se tirar e afastar do Paço, até que o alcançou com tanta alegria e consolação sua, que nunqua lha enxerguei tam grande por nenhuma cousa todo o tempo que nelle andou. Costumava elle velar-se sempre de tudo o que muito desejava (ainda que entendesse que erão cousas boas), dizendo que vinha às vezes com ellas o amor proprio embuçado, e a este preposito me disse acerca da sua ida a Evora: « Nenhuma cousa tenho contra esta ida senão o desejá-la muito». Todo tempo que esteve doente mostrou sempre folguar muito e alegrar-se quando ouvia fallar aos Padres e Irmãos na paixão de Christo e trabalhos dos Santos, e logo lhes dizia que o consolavão muito com aquellas praticas e pedia-lhes que lhe fallasem sempre naquellas cousas. A outros perguntava que modo teria pera ser paciente, e quando se via atromentado de dores dizia: « Louvado e glorificado, sejais vós, Senhor, por estes trabalhos que me dais; mais padecestes vós por mim». E sempre mostrava muita conformidade em tudo com a vontade do Senhor.

Parecendo aos fisacos (como tenho dito) que hia sarando da quartã, porque se passarão alguns dias que não sentia frio e a febre era muito mais piquena, requaio com ella dobre e febre continua. E como estava mui desfeito e consumido e com fraqueza grande, e o mal lhe deu rijo, pareceo-lhe a doença mui grave e maior do que erão as forças do sogeito pera lhe resistir, e disse nesta doença: « Me senti já muito mal e noutras estive muito ao cabo e ungido, mas agora me tenho por mais doente que nunca, pollo que dou muitas graças a Nosso Senhor, entendendo que me faz nisto huma mercê grande». Foi assi alguns dias aparelhando-sse sempre, como elle fazia pera o que Deos ordenasse, e os fisicos hião vendo que termos fazião a[s] cesões pera tratar dos remedios que lhe avião de fazer, porque estavão em lhe dar soro quando as febres não abrandassem, ainda que vião a quanto aventuravão seu estamago polla fraqueza delle, e porque ainda em são lhe fazia mal. Mas como Nosso Senhor tinha detriminado pôr termo a seus trabalhos, caregou nelle mais o mal e começarão os medicos a entrar em desconfiança de sua vida.

Neste tempo, por ser seu enfermeiro [5] e por tambem mo elle ter assi pedido, o fiz sabedor do periguo da doença. Com tal [248r] nova vemos commummente perturbarem-se ainda os bons, porque, na verdade, hé cousa forte saber hum que morre e que logo há-de estar a conta com hum juiz que julga e sentencea pera sempre conforme as obras de cada huum, e de que não há-de aver appellação nem agravo, e de que

[5] Im weiteren Sinn. Krankenbruder war João Nogueira; siehe den folgenden Bericht.

com rezão ainda os justos temem. Elle sem fazer nenhuma mudança no rosto alevantou as mãos ao ceo dizendo : « Louvado e glorificado sejaes vós, Senhor, por tam grande mercê como me fazeis !» E virando-se pera mim disse : « Irmão, fas-me Deos huma mercê que lhe tinha pedido muitas vezes». E fiquou tam alegre como se lhe derão huma nova de muito seu gosto, e começou de fazer comsigo huma ladainha dos Padres e Irmãos que erão mortos na Companhia que elle tinha por santos, começando do nosso P.[e] Ignacio, de boa memoria, dizendo : « Bem-aventurado Padre Ignacio que tanto me amastes e que tenho por certo que estais no ceo gozando de Deos, lembrai-vos de vosso filho ! Ben-aventurado P.[e] Francisco Xavier que fostes às partes orientais pregar o Evangelho [6] e lá acabastes na vinha do Senhor, alembrai-vos de vosso Irmão !» E assi foi descorrendo por aquelles primeiros Padres e depois por outros, nomeando a todos por seu nome, concluindo sempre nestas palavras « lembrai-vos de vosso Irmão». E porque neste collegio estam alguns sepultados, entre os quaes são os Padres Ioannes de S. Miguel [7] e Mestre Gonçalo [8], mostrou muitos desejos de ser enterrado entre elles. Depois disto se recolheo comsigo.

Estando no meu cubiculo no tempo da oração [9], me mandou chamar e disse estas palavras : « Perdoai-me, Irmão meu, de vos mandar chamar agora que estarieis occupado : o que vos queria hé pedir-vos que, ainda que entendais dos fisicos que tenho alguma melhoria, que mo não digaes ; e mandei-vos chamar neste tempo porque areceei que depois me esquescesse dizer-vos isto». Algumas cousas entendi delle neste paso e em outros, de que se podia bem coligir a muita paz e pureza de sua alma e confiança grande que tinha em Deos. E das que se podem dizer, huma dellas hé, que nenhuum temor tinha da morte e assi fallava nella como na ida de Evora. A outra, que preguntando-lhe eu se sentia pejo em sua consciencia dalguma cousa que o molestasse, ou se queria que fizesse ou dissesse a alguem alguma cousa por via dalguma obrigação ou descargo, me respondeo que não sentia nada. Cousa digna de espanto e admiração em quem tanto tempo avia tratava com reis, principes e pessoas outras graves em negocios e materias de tanto pesso e momento, do qual bem se pode veer e enferir o fim que teria em todas suas obras e o zelo e sinceridade com que em todas ellas procedia, pois vemos que naquelle passo ainda huma pessoa religiosa de pouca idade, e que não soube de negocios nem tratos do mundo, sente muitas vezes cousas de que fazer lembranças, e elle não sentio em si nada. E bem conforme hé isto com o que algumas vezes me tinha dito acerca dalguns negocios graves, em que entreviera por rezão de seu officio, de que alguns o culpavão, certificando-me [248v] que não era lembrado que o remordesse a consciencia de cousa que ouvesse feito em nenhum delles, e que nunqua o movera respeito ou interesse seu particular, senão o serviço de

[6] TELLEZ II, 725 : „ Bemaventurado Padre Francisco de Xavier, prègador Evangelico do Oriente, e Apostolo dos Reynos do Iapàm".

[7] P. S. Miguel stammte aus Betanços in Galizien ; er trat am 8. November 1542 in die Gesellschaft ein, war gut gebildet und ein tüchtiger Prediger. Er starb schon am 4. Dezember 1552 im Kolleg S. Antão und galt als Säule der Gesellschaft, der ganz erfaßt war vom genuinen Geist des Ordensstifters. RODRIGUES I/1, 313.

[8] Mestre Gonçalo *de Medeiros* war der erste, der nach der Überlieferung 1540 in Portugal in den Orden eintrat. Er war von Mesão-Frio und hatte an der Pariser Universität studiert. Im Orden zeichnete er sich durch tugendhaftes Leben aus, starb jedoch schon 1552 im Kolleg S. Antão. FRANCO, *Ano Santo* 175-177 ; RODRIGUES I/1, 255.

[9] Andeutung an die einstündige Morgenbetrachtung der Ordensmitglieder.

Deos, gloria e honra sua. Louvado seja elle por tantas mercês como faz a seus servos e por quantos exemplos e motivos nos poem diante dos olhos pera que procedamos in sinceritate et veritate [10].

Daqui por diante foi sempre continuando com colloquios que fazia a Nosso Senhor, Nossa Senhora e aos Santos. Algumas vezes se callava e, parecendo aos que com elle estavão que cançava e queria repousar, olhando pera os seus olhos lhos vião abertos. E dizendo-lhe que se lembrasse da paixão de Nosso Senhor, respondia: «Nisso, Padre, estava agora». Huma vez que lhe disserão que chamasse por Nossa Senhora (de que elle era devoto) disse estas palavras: «Maria, Mater gratiae, Mater misericordiae, tu nos ab hoste protege et hora mortis suscipe!» [11] Huum dia que se achou carregado do sono, por ter dormido mal a noite precedente, çarravan-sse-lhe os olhos muito ameudo mas tornava-os logo abrir. Estando neste trabalho huum pedaço me disse: «Ó Irmão, que me atromenta agora muito o sono e me não deixa cuidar na paixão de meu Senhor, nem em meus peccados pera me doer delles!» E senti nelle estar pedindo a Deos que o descaregasse daquelle sono. Hum pouco depois disto me disse: «Ó quantas mercês me faz Nosso Senhor, que me sinto agora com a cabeça mais leve pera poder cuidar e descorrer!»

O quarto dominguo da Coresma [12] recebeo a ultima vez o Santissimo Sacramento com muita devação, tendo-se confessado outra vez geralmente. Acabada a comunhão lhe poserão na cabeça hum espinho da coroa de Christo, ao qual fez huum colloquio com palavras muy devotas e significativas da fee grande que tinha em sua paixão. E porque neste tempo hia já vendo sinaes de se acabarem em breve seus trabalhos, ao dia seguinte pedio o sacramento da Unção segunda vez, porque já o tinha feito o dia dantes quando recebeo o Sacramento, dizendo que daquella ora o pedia pera quando fosse tempo se polla ventura depois o não podesse fazer. Trouxerão-lho então e recebeo com grande devação, estando em tam prefeito juizo e tanto em si, que rezou os psalmos paenitenciaes com os Padres e Irmãos, e respondia com elles ao que ministrava o sacramento a todas as mais cousas.

Acabando de o receber pedio a todos perdão de suas faltas e do mao exemplo que lhe tivesse dado em sua doença, e fez-lhes huma pratica no cabo disso em que lhes disse: «Irmãos meus, eu amei muito a Companhia e desejo tambem que todos a ameis muito: peço-vos que trabalheis por perseverar e morrer nella e serdes verdadeiros filhos do P.e Ignacio, e que sejaes muito amiguos da mortificação, e vos lembreis que esta vida hé breve e se acaba presto cos trabalhos, e que a outra hé aeterna donde tereis descanço e repouso pera sempre. Encomendai-me a Nosso Senhor; elle fique comvosco e vos guie e ensine sempre em todas vossas cousas, e perdoai-me que canso e não posso mais fallar». E com isto se despedio de todos. [249r].

E porque nesta pratica disse que amava muito a Companhia, direi huma cousa que lhe ouvi acerca desta materia nesta doença a huum preposito de cousas que comigo fallava da mesma Companhia. As palavras que lhe ouvi forão estas: «Dou muitas graças a Nosso Senhor, porque confessei dous reis [13] e huum principe [14] que me tiverão muito

---

[10] 1 Kor. 5, 8.

[11] Im Hymnus *Memento rerum conditor* (Komplet des Officium parvum B. V. Mariae).

[12] Am 13. März.

[13] König Johann III. und König Sebastian.

[14] Kardinal D. Henrique?

credito e fizerão muita honra e favor, e nunca isto me lembrou pera via de me alevantar e cuidar em mim ou em meus parentes, senão na Companhia». Palavras dinas de sempre as trazermos na memoria e nunqua nos esquecerem em nenhum tempo nem lugar, pera que, por mais occassiões que tenhamos e laços que o mundo nos arma, não aja nunca cousa que nos desvie e aparte da obrigação que todos temos à Companhia, e de fazer e obrar como verdadeiros filhos della.

Tornando aonde ficamos, vierão os fisicos e acharão-no sem pulso no braço direito e com intercadencias no esquerdo, pelo que entendemos que se chegava depressa sua hora. Çarou-se a noite e, estando com elle o P.e Provincial [15], P.e Mestre Simão [16], Jorge Serrão [17], Lião Anriquez [18] e outros que o acompanhavão, lhes pedio a todos que se fossem repousar [19]. Esta noite passou com menos trabalho que outras e com mais repouso do espirito, e assi mo disse às tres horas depois da mea noite (perguntando-lhe eu como se achava), com ter dormido muito pouco ou nada, porque sempre o sentirão estar acordado, como quem estava vigiando e se aparelhava pera a jornada que avia de fazer, e aos que se chegavão a elle lhes pedia que se fossem repousar (porque sempre ainda na saude se compadecia muito dos que trabalhavão). Hindo pera as quatro horas entendendo-o como estava, deu outra vez muitas graças a Nosso Senhor pola mercê grande que lhe fazia, e disse algumas palavras per que mostrou estar muy conforme com a vontade do Senhor, e alegre e consolado pera receber a morte de sua mão quando viesse.

Nisto se recolheo comsigo, como quem não tinha já mais que fazer. Dali a muito pouco, sendo já das quatro pera as cinco, disse que acabava sua perigrinação, e começou a chamar por Nosso Senhor. E metendo-lhe a candea na mão [20], em muito breve espaço (estando presentes o P. Provincial, P. Mestre Simão, Lião Anriquez e outros Padres e Irmãos) deu [a] alma a seu Criador huma terça-feira, 15 de Março, com tanta paz e quietação que parecia a alguuns que estava ainda vivo. E ficou com huum rosto tam sereno e bem asombrado depois de morto, que se espantou o P.e Mestre Simão e no-lo disse aos que estavamos presentes, e outros tambem o notarão.

Forão-se logo todos os Padres a dizer missa por elle e os Irmãos ao coro a encomendá-lo a Nosso Senhor, aonde esteve até a tarde em que lhe fizerão o officio e derão seu corpo à terra [21], ainda que sua alma temos

---

[15] P. Manuel Rodrigues, Provinzial 1574-80.

[16] Simão Rodrigues, Gründer und erster Provinzial der portugiesischen Provinz, der einst Câmara in den Orden aufgenommen hatte.

[17] War Provinzial gewesen von 1570-74.

[18] Beichtvater und Vertrauensmann des Kardinals D. Henrique. RODRIGUES II/2, 403-404.

[19] TELLEZ fügt hinzu: „lhes assegurou que bem se podiam recolher, porque nam espiraria senam das quatro pera as sinco horas da manhã" (727).

[20] TELLEZ l.c.: „com a véla acesa em huma màm, e com huma conta de indulgencia plenaria na outra".

[21] TELLEZ: „Seu corpo foy sepultado na Igreja de S. Antám o velho, primeyro asento que em Portugal tivemos, e dahi foy tresladado em ataude particular pera o novo Collegio, aonde agora residimos" (727) und Franco ergänzt, daß der König schon im Dezember 1576 diesen Plan gefaßt hatte (*Imagem... de Coimbra* I, 49). Der gleiche Verfasser schreibt im *Ano Santo* S. 148, daß Luís Gonçalves damals — wie auch heute noch — zugleich mit seinem Bruder in S. Roque beigesetzt ist. Über die Trauer des Königs siehe auch VERÍSSIMO SERRÃO, *Itinerários de El-Rei D. Sebastião* II (Lisboa 1963) 87 (Eintreffen der Todesnachricht) und 89 (der König in Espinheiro).

estaria já no ceo, assi polos muitos trabalhos que cá padeceo e muito que amou a Companhia e fez por ella (pello que temos muita obrigação de [249v] o encomendarmos sempre todos a Deos), como tambem polas muitas orações e missas que lhe disserão antes e depois de sua morte. Nosso Senhor nos dê graça aos que cá ficamos pera que sejamos verdadeiros filhos da Companhia e de tal maneira o sirvamos que com nossas vidas e mortes o glorifiquemos. Amen.

Deste collegio de S. Antão a 20 de Março de 1575.

Es folgt: Trelado do capitulo de huma carta do P.e Reitor do Collegio de Evora pera Lixboa e Ilhas, a 2 [!] de Março de 75.

Indino servo em o Senhor,

+ Amador Rebello

Begleitadresse: [250v :] Trelado de huma carta que o P.e Amador Rebello escreveo aos Irmãos do collegio de Coimbra sobre a morte do P.e Luis Gonçalvez. Vay tambem no cabo o capitulo doutra que se escreveo d'Evora do sentimento d'El-Rey.

2. - Bericht des Irmão João Nogueira, Lissabon 21. April 1575.

Autograph in ARSI, *Lus. 106*, ff. 66-71.

+ Muito Reverendo em Christo Padre.

Pax Christi.

A obrigação que temos todos os membros de este santo corpo da Companhia de o ayudar a sostentar e a crecer cada vez mais em todo o bem e virtudes, me obriga a escrever a V. P. o felice transito de nosso muy amado em Christo P.e Luis Gonçalvez, mais conhecido em toda esta santa Companhia de Jesu por sua antiga e solida virtude, do que era neste reyno de Portugal e fora delle por seu cargo de mestre de El-Rey, honra tanto estimada e dezejada do mundo e tam pouco buscada delle que, se não fora a santa obediencia e o muito proveito que se esperava resultasse em todo o senhorio portugez do bom ensino e santa doutrina d'El-Rey Dom Sebastião, per nenhum caso aceitara o tal cargo. E inda que nunqua em o mundo faltem murmuradores, todavia tem a virtude tanta força que, mal que lhe pez, se faz conhecer delles ; e assi como hum assinalado em maldades desfaz e abate huma congregação, inda que alias santa e virtuosa, assi o bom e santo odor de vida deste nosso dilectissimo Padre foi grande ocasião para que os maos, [66v] mal que lhes pez e muito contra sua vontade, viessem em conhecimento de nossa santa Companhia de Jesu, vendo que não pode a má arvore dar bom fruito [22], e que tal fruito qual foi o P.e Luis Gonçalvez, tão humilde em tão alto cargo, tão desprezador de honras, tão amigo da mortificação, tão contrario de si mesmo, tão zeloso do bem da Companhia, não podia deixar de estar prantado em huma mui viçosa e fresca arvore do excellente jardim da Companhia de Jesu.

Assi que me pareceo avareza esconder o tesouro das virtudes deste nosso bem-aventurado Padre, que assi o posso já chamar, pois fora das

[22] Vgl. Mt. 7, 18.

miserias desta miseravel vida, o que piamente se pode crer, goza do verdadeiro descanso da outra em que consiste toda a nossa bem-aventurança. Por outra parte não quisera falar em seu transito porque, inda que a morte dos bons e virtuosos nos console com a esperança firme de irem a gozar de nosso Deos, repousando dos muitos trabalhos que nesta vida por seu amor padecerão, comtudo nos deve magoar, pois nos levão diante dos olhos vivos retratos e exemplos de virtude ; e tambem em semelhantes mortes nos deve muito magoar e devemos muito temer a caida deste mundo, pois nos tira o Senhor as colunas e esteios em que elle se sostenta, que são os virtuosos e santos. Isto creyo que sentia Elias quando falando com Deos se aqueixava de sua orfindade e desemparo ou, por melhor dizer, da orfindade e desemparo do mundo [67r] que, segundo elle cuidava, todas as mais colunas erão derrubadas, soo a suas costas e hombros se sostinha a pezada carga de todo o mundo [23]. E inda que a todos por esta causa que digo nos deva de magoar a ausencia da morte do P.e Luis Gonçalvez, muito em dobro aos que o conversamos e tratamos em esta Provincia, onde elle o mais do tempo residio, e a mi em especial que por espaço de bons annos tive cuidado de sua desposição e saude [24] : comtudo comprirei com minha obrigação e, como seu enfermeiro que em toda a doença e morte sempre o acompanhei, summariamente contarei seu ditoso transito apontando algumas particularidades que nelle passarão.

Adoeceo o P.e Luis Gonçalvez estando em o collegio de Coimbra, em o qual elle entrou na Companhia em tempo do Padre Mestre Simão, o qual com o bem-aventurado Padre Mestre Francisco [25], de gloriosa memoria, veio a fundar esta Provincia de Portugal a petição d'El-Rey Dom João o terceiro. Adoeceo, como digo, a 20 de Agosto de 1574, de quartãas dobres, onde esteve assi doente por espaço de dous meses, pondo-se toda a diligencia e cuidado possivel em sua cura. Indo comtudo a doença por diante, por ordem dos medicos se partio dahi para Lixboa [26], por ser terra mais temperada e melhor para a tal enfermidade. Aqui se começou a achar melhor, porem as muitas cibas [27] e doenças encontradas que tinha, lhe empedião sua perfeita saude, porque não sabião os [67v] medicos a que lhe acodissem, se aos rins, estamago e figado, e outros muitos achaques de que continuamente era combatido, se à principal doença das quartãs. Comtudo por tal ordem foi curado que de dobres se mudarão as quartãas em singelas, o que aos medicos fez confiar e assegurar sua vida e saude.

Padecia por causa destas encontradas doenças o Padre muito trabalho com grande paciencia e com muita alegria de seu esprito, dando muitas graças ao Senhor por lhe dar o que tantos annos avia que lhe tinha pedido, scilicet, doença prolongada e trabalhosa em que por seu amor padecesse. Tinha grande sofrimento, contudo, a exemplo dos bons humildes, continuamente pedia a Deos sofrimento e paciencia, tendo-se por mal sofrido e reconhecendo-sse por indino de todo o bem. E inda que em todo o tempo foi mui devoto da paixão de Christo e de falar nella, neste em especial nas praticas e visitações logo ancorava no porto da

---

[23] Siehe 3 Könige 18, 22.

[24] Nach den Ordenskatalogen lebte er etwa seit 1566 meist am gleichen Ort mit Câmara. (ARSI, *Lus. 43*, 271v 426 448v 465v).

[25] Franz Xaver, der 1540 kurz nach Simão Rodrigues in Lissabon eintraf.

[26] RODRIGUES II/2, 354 schreibt über Câmara: „Imaginando que os ares de Lisboa lhe seriam favoráveis, foi, por sua vontade, transportado à capital".

[27] Heute schreibt man *sibas*, Blutegel.

sagrada paixão banhando-se nas chagas de Christo Jesu, de que ficava tão animado e consolado que tudo o que sofria lhe parecia muito pouco e nada.

No fim de seis meses que avia que estava doente, parecendo aos medicos estar yá são, por lhe errarem as quartãas, tornou a recair de terçãas dobres e febre continua, de que logo os medicos desconfiarão de sua vida. Esta nova lhe deu o P.e Amador Rebelo que sempre foi seu companheiro, a qual elle recebeo como tantos annos de religião [68r] gastados em tanta mortificação e em tão perfeita obediencia, merecião, cantando louvores do Senhor e, a exemplo do glorioso Santo André, recebendo com hymnos e jubilos espirituaes a morte tanto delle dezejada e pedida ao Senhor [28]. Continuamente os Padres e Irmãos andavão em contenda sobre quem o avia de ir visitar, e muitos me dezião que saião mais consolados da hora do repouso que com elle gastavão que da oração, porque suas praticas todas erão santas, e o que mais trazia nos repousos era tratar da paixão e dos Padres e Irmãos que nesta Companhia se assinalarão em virtudes, contando sua devação, humildade e mortificação. Em especial falava sempre de nosso primeiro Padre Inacio, de gloriosa memoria, de cuja vida elle era hum vivo livro e cronica.

Certificado o Padre de sua morte, inda que em toda a vida se tinha aparelhado para esta hora, maxime no principio da doença, no qual se confessou geralmente de toda sua vida e comungou, o quarto domingo da Coresma de 75 sentindo-se muito fraco se tornou a confessar e comungar. E como tinha para si que esta seria a derradeira vez, como foi, foi para ver a despedida que fez de seu bom Jesu, apartando-sse com lagrimas de fervente amor de seu Deos envolto em especies de pão, para ir gozar delle mesmo descuberto e manifesto facie ad faciem [29]. Creyo eu que em sua alma diria [68v] o cantico do bom velho Simeão [30], pedindo yá liberdade e soltura, pois era chegada a hora da verdadeira liberdade dos filhos de Adam regenerados pollo sangue de Jesu Christo [31]. Beijou neste mesmo paço com muita devação hum espinho da croa e huma reliquia do lenho da cruz de Christo que estava para a India [32], todo com muitas lagrimas e devação que a todos os circunstantes fazia chorar. Acabou este acto com pedir a todos os Padres e Irmãos com muita humildade lhe perdoassem o ruim exemplo que lhe tinha dado, e aos superiores as imperfeições, faltas e descuidos que na obediencia cometera.

A segunda-feira seguinte [33] logo pedio o sacramento da Unção, o qual tinha yá pedido muitas vezes e, vindo-lhe hum acidente no mesmo dia à tarde, lho derão, o qual recebeo com grande devação respondendo a todos os salmos. No fim querendo-sse despedir de todos que ali estavão juntos, fez huma pratica de despedida com tanta devação, lagrimas e sentimento que aos virtuosos fez dahi por diante darem-se mais deveras à virtude, e aos tibios e imperfeitos, como eu, incitou a deixar as faltas e pretender e insistir em alca[n]çar as solidas e verdadeiras virtudes.

---

[28] Nach der alten 6. Brevierlesung am Feste des hl. Andreas betete der Apostel beim Anblick des Kreuzes: „O bona crux, quae decorem ex membris Domini suscepisti, diu desiderata, sollicite amata, et aliquando cupienti animo praeparata".

[29] Vgl. 1 Kor. 13, 12.

[30] Vgl. Lk. 2, 29.

[31] Siehe Eph. 1, 7.

[32] P. Bernardino Ferrario sollte die Reliquie des hl. Dornes, P. Jorge de Castro die Kreuzespartikel 1575 nach Indien bringen. MHSI. *Documenta Indica* IX, 627-628.

[33] Am 14. März.

Lembrou-me neste passo a oração de Santo Estevão apedrejado que, segundo S. Agostinho, por sua entercessão fez Deos de Saulo perseguidor, S. Paulo doutor e zelador [34]. De crer hé que muitas vezes na vida rogaria S. Estevão por muitos pecadores e não poderia alcançar por sua prolongada [35] oração o que na hora [69r] da morte com tam breves palavras alcançou. Assim foi esta curta pratica de nosso Padre, que então rendeo mais a todos, do que renderão cento e mais pregações por compridas que forão, ditas por este mesmo Padre em tempo de sua perfeita saude. E não hé muito aver nas criaturas racionaes, ajudadas com graça e virtudes sobrenaturaes, maior vigor e eficacia em seus ultimos fins, pois isto mesmo vemos nas criaturas sem rezão e sem sentido, qual hé o fogo que então dá mor luz quando se quer apagar, e na pedra que quanto mais perto de seu repouso e centro, tanto dece com maior ligeireza e velocidade.

A suma de toda a pratica se resolveo em tres pontos : perdão de suas faltas e culpas, encarecimento da mortificação e resignação nas mãos da obediencia e dos superiores da Companhia, « as quaes duas cousas, dezia o Padre, se trouxerdes, Charissimos meus, na alma e as guardardes, vivereis contentes e consolados, e tereis fim quieto e sossegado». Este breve sermão começou o Padre com muitas lagrimas e proseguirão-no e acabarão-no todos com grandes soluços e com grande choro : pedindo-lhe que se fossem por não poder yá falar de cansado, que o encomendassem a Deos que elle lhe pagaria na mesma moeda quando com o Senhor se visse. Este foi o canto que este bom sirne [36] morrendo cantou, e foi tal que oje soa e soará nos corações de muitos Padres e Irmãos que, com soo a memoria delle refrescada, se livrão mediante o divino favor de muitas tentações, e se animão para melhor proceder no caminho começado do divino serviço.

[69v] Este dia e noite da segunda-feira passou o Padre com grandes dores e trabalhos, pedindo-me sempre perdão dos que me dava nesta sua doença. Assistirão todo o tempo de seu transito o P.e Provincial [37], o P.e Mestre Simão, o P.e Lião Anriquez, o P.e Jorge Serrão, lembrando-lhe as chagas de Christo e esforçando-o neste passo, rezando-lhe as ladainhas e outras muitas orações. A terça-feira [38] aas quatro horas da manhãa começou entrar no derradeiro artigo da morte, abraçando-sse com hum crucifixo, sempre com o nome de Jesu na boca, com o qual dahi a meia hora, que forão as quatro e meia, deu sua alma ao Senhor, deixando-nos a todos muito saudosos de sua conversação e muito dezejos[os] de o imitarmos na vida, para sermos seus companheiros de tão boa morte e da gloria da qual cremos que goza. Forão logo os Padres dizer missa por sua alma e os Irmãos a rezar-lhe polla conta per que se tirão almas [39]. Depois de amortalhado o levarão ao coro onde esteve atee à tarde. Vierão todos os Padres e Irmãos de S. Roque, e todos juntos o enterrarão na capela-mor deste collegio de S. Antão da banda do evangelho do altar-mor, a par de dous virtuosos e antigos Padres, scilicet, João de S. Migel e Mestre Gonçalo [40], onde elle em vida mostrava dezejos de ser enterrado.

---

[34] Sermo 382 (de S. Stephano), c. 4. MIGNE, *Patres Latini* 39, col. 1686.
[35] Dieses Wort steht über der Zeile.
[36] Volkstümlich für *cisne*.
[37] P. Manuel Rodrigues.
[38] 15. März.
[39] Gewisse Rosenkränze, für die einige Päpste den genannten Ablaß gewährt hatten.
[40] Über diese beiden siehe oben Anm. 7 und 8.

Isto hé o que me pareceo apontar da morte de nosso P.e Luis Gonçalvez. Deixo muitas particularidades que com elle neste tempo passei por não passar os limites da carta. O que peço a V.P. [é] que, pois eu perdi tal medianeiro, que me tinha prometido, se vivesse, alcançar-me [70r] licença para ir tomar a benção de V.P., que por amor do Senhor mo conceda, pois sabe o que me importa, como por vezes yá tenho escrito, o que eu muito mais agora confio de alcançar, pois tenho o mesmo intercessor da terra tresladado ao ceo, que do Senhor Deos me alcançará comprimento de minha petição e rogo. Na benção de V.P. muito me encomendo.

De Lixboa 21 de Abril de 75.

De V.P. filho indino em o Senhor,

João Nugeira.

Von anderer Hand [71v :] + Ao mui Reverendo em Christo Padre, o P.e [Everardo] Marcoriano [41], pre[posito ge]ral da Companhia [de Je]sus, em Rroma.

Verschlußsiegel.

SUMÁRIO

O P. Luís Gonçalves da Câmara é, sem dúvida, uma das personagens mais eminentes da Companhia de Jesus durante os primeiros decénios em Portugal. Sobre a sua última doença e morte há, em várias secções do Arquivo Romano da Companhia, umas oito relações contemporâneas, do ano do óbito (1575). Os escritores da Companhia, Teles, Sacchini, Franco, Francisco Rodrigues aproveitavam, nas suas obras, algumas destas e outras conservadas em Portugal; entre eles distinguiu-se, pola diligência nas pesquisas, o P. Rodrigues, que apresenta alguns extractos dos documentos do Arquivo Romano. Escaparam-lhe, porém, algumas cartas, que, ao contrário do que se podia esperar, se encontram na secção *Japonica-Sinensis*, códice 7.

Cronològicamente as oito relações seguem esta ordem : 1) a primeira é do italiano P. A. Valla, procurador das missões ultramarinas, escrita no dia 15 de Março de 1575, uma hora depois da morte, anunciando para Roma o falecimento do P. Gonçalves « com satisfacção de todos». - 2) A segunda em antiguidade é de 20 do mesmo mês e foi escrita pelo P. Amador Rebelo, amigo fiel do Padre por muitos anos, que lhe assistiu à morte ; o documento, até hoje desconhecido e inédito, encontra-se na dita secção *Jap.-Sin.* ; descreve o Padre as várias fases da doença, com as melhorias e reveses, o espírito religioso e a morte suave (edita-se todo o texto sob o n. 1 dos documentos). - 3) A terceira relação é do P. Miguel de Torres, espanhol, reitor em Évora, redigida pouco depois do dia 20 de Março ; dá-nos uma viva descrição da dor do rei D. Sebastião. Este

---

[41] So nach dem Ort in Belgien, woher der General stammte.

escrito, publicado por Franco, já era conhecido, mas não se sabia o autor dele. - 4) No dia 8 de Abril de 1575 comunicou o P. Maurício Serpe para Roma a impressão que lhe causou e ao Rei a morte do P. Gonçalves. - 5) No mesmo dia compôs outra relação mais comprida, para o P. Assistente de Portugal, Pedro da Fonseca ; o texto conserva-se em italiano e está na secção *Jap.-Sin.* - 6) Mais importante é a sexta relação do Irmão João Nogueira : seguiu toda a doença e a morte do Padre como enfermeiro ; a carta é endereçada ao P. Geral e merece especial consideração pelos conhecimentos de quem escreve : publica-se sob o n. 2 dos textos. - 7) A sétima é do P. Manuel Álvares, então vice-reitor do colégio de S. Antão, escrita a dia 21 de Abril de 1575 ; aproveitou-se dela, em parte, o P. Francisco Rodrigues ; imprime-se todo o texto na nota 15 da introdução. - 8) A oitava está na Carta Ânua de 1575 (sem data mais precisa) ; é sobretudo elogio das virtudes do Padre, em particular do seu desinteresse.

III. - COMMENTARII BREVIORES

LA GENÈSE DE LA CONGRÉGATION GÉNÉRALE DANS LA COMPAGNIE DE JÉSUS

JOZEF DE ROECK S.I. - Rome.

SUMMARIUM. — Congregatio Generalis non est institutum canonicum ab extrinseco introductum in Societatem, sed ab intrinseco ex ipsa vita coetus primorum sociorum originem duxit. In eorum conventibus inveniuntur plura elementa quae figuram Congregationis Generalis necnon modum in ea procedendi annuntiant.

La Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus, tout comme la Compagnie elle-même, ne doit pas son origine à une structure juridique préconçue. Les premiers compagnons et fondateurs ne se sont pas mis à faire le projet d'un institut avant d'avoir vécu pendant des années d'un commun idéal [1]. L'institut est né de la vie qu'ils menaient par la grâce et la providence de Dieu. Aussi, la Congrégation Générale s'est-elle développée comme l'organe par lequel s'exprime la Compagnie dans certaines circonstances, notamment quand il faut choisir un nouveau préposé général ou quand il s'agit d'affaires importantes de l'ordre. En même temps, elle est un des moyens les plus précieux d'union de la Compagnie [2]. Dans cette étude, nous essayons de montrer comment la Congrégation Générale n'est pas une formule introduite artificiellement, mais le prolongement des réunions de la petite Compagnie des origines. Après avoir évoqué brièvement les faits historiques en rapport avec notre sujet, nous considérons d'abord les lignes de force de la Congrégation Générale, qui se dessinent à partir des réunions des fondateurs [3]. Nous terminons avec quelques notes provisoires sur l'originalité de la Congrégation Générale en tant qu'institution canonique.

Abréviations: *Chron.* = *Chronicon Societatis Jesu* in MHSI (1894); EN = *Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal* in MHSI; EX = *Epistolae S. Francisci Xaveri*, in MHSI (1944); FN = MI, series 4ª, *Fontes Narrativi*, 4 vol. in MHSI (1943, 1951, 1960, 1965); FX = G. SCHURHAMMER, *Franz Xaver*, 1. Band (Freiburg 1955).

[1] Cf. M. GIULIANI, *Compagnons de Jésus*, dans *Christus*, 6 (1959) 221-239; A. JIMÉNEZ OÑATE, *El origen de la Compañía de Jesús: carisma fundacional y génesis histórica* (Roma 1966).

[2] Cf. J. DE ROECK, *Du sens de la Congrégation Générale dans la Compagnie de Jésus d'après les Constitutions*, AHSI 35 (1966) 212-231.

[3] On peut parler à bon droit des « fondateurs» de la Compagnie. Cf. DE ROECK, o.c. 221[25]; F. COUREL, *La fin unique de la Compagnie*, AHSI 35 (1966) 186-211 (v. p. 188); L. MENDIZÁBAL, *Sentido íntimo de la obediencia ignaciana*, dans *Manresa*, 37 (1965) 53-76 (v. p. 55); H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Freiburg 1964) 162-164.

Les réunions des fondateurs, Congrégations Générales en germe.

Lorsqu'ils avaient à prendre des décisions concernant leur groupe, les premiers compagnons avaient coutume de délibérer entre eux de la matière en question. Ainsi, avant de prononcer des vœux privés à Montmartre, en 1534, les sept premiers d'entre eux avaient longuement discuté leur avenir. C'étaient Inigo de Loyola, François Xavier, Pierre Favre, Nicolas Bobadilla, Jacques Laínez, Alphonse Salmerón et Simon Rodrigues. A eux se joignirent bientôt Claude Jay, Jean Codure et Paschase Broet. En 1536, au début du pèlerinage qui aurait dû les conduire à Jérusalem, les compagnons firent halte à Meaux, à une journée de marche de Paris, afin de s'organiser quelque peu. Inigo, parti pour l'Espagne l'année précédente, n'était pas avec eux. Il les attendait à Venise où, dès leur arrivée, en janvier 1537, ils tinrent conseil avec lui. A l'automne de la même année, ne pouvant partir à cause de la guerre entre les Vénitiens et les Turcs, ils se rassemblèrent à Vicence. Au printemps suivant, tous se retrouvèrent à Rome. Un an plus tard, durant trois mois de délibérations, ils s'appliquèrent à mettre au point les premiers projets d'organisation de la Compagnie. En 1541, ces travaux furent repris et Inigo fut élu comme premier préposé général. C'est lui qui, en 1550, convoqua à nouveau les compagnons.

Sans doute, les premiers compagnons doivent avoir eu d'autres moments de délibération commune. Comme moments signalés expressément dans les sources, il faut retenir les événements que nous venons de rappeler [4]. Au cours des années, presque tous les traits essentiels de la Congrégation Générale, comme elle est décrite dans la huitième partie des Constitutions, apparaissent l'un après l'autre dans les réunions des fondateurs. Evidemment, avant 1539, il ne s'agit pas de véritables réunions de travail. A Paris, Meaux, Venise et Vicence, les compagnons tiennent plutôt conseil entre eux. Ce n'est qu'avec les réunions de 1539, 1541 et 1550-1551 que les caractéristiques de la Congrégation Générale future se prononcent plus

[4] Pour les délibérations de Paris (1534), cf. FX, 199-201; la liste de sources citées à cet endroit peut être complétée par des publications ultérieures: FN III, 20-24; IV, 232-233; EN V, 626-627. Pour le rassemblement de Meaux (1536), cf. FX, 267; ajouter aux références de 265[1]: FN III, 38-39. Pour la réunion de Venise (1537), cf. FX, 292; ajouter aux références de 284[1]: FN III, 54-57; IV, 250-251; EN V, 629. Pour la rencontre de Vicence (1537), cf. FX, 343, 353-357; compléter la liste des références de 343[6] par FN II, 443; III, 86, 327; IV, 264-267; EN V, 631-635. Pour les délibérations de 1539, cf. FX, 435-446; compléter 435[1] par FN I, 269; II, 457; III, 327; IV, 280-281; EN V, 639. Pour les travaux de 1541, les sources principales sont: MHSI, *Chron.* I, 90-91; FN I, 15-22, 208-210; II, 98-104, 272-273; IV, 362-371; EN V, 649-650. Cf. MI, *Const.*, I, p. LXII-LXVI; Tacchi Venturi, II/2, 3-11; FX, 528-533. Pour la convocation de 1550-1551, cf. MI, *Const.*, I, p. LXXVII-LXXXIII; aux références données en note, ajouter FN I, 48*; II, 209-210; IV, 606-615; MI, *Epp.*, III, 249; Tacchi Venturi, II/2, 540-544. — Le document du 17 septembre 1554 au sujet de l'obéissance des prélats de la Compagnie n'est pas dû à une réunion des fondateurs. Il s'agit d'une consultation des prêtres présents dans la maison romaine. MI, *Const.*, I, 404-408 et p. XC-XCI.

nettement. La réunion de 1539 en est comme le prototype. Celle de 1541 où l'on choisit pour la première fois un préposé général, en est un autre. Néanmoins, les consultations des années précédentes révèlent des procédés qui annoncent l'avenir.

Quant à l'essentiel, la figure de la Congrégation Générale va se développant dans la série des rencontres successives que nous prenons en considération. Nous étudierons ce développement en recherchant, suivant l'ordre de l'exposé sur la Congrégation Générale dans les Constitutions, dans quels cas les fondateurs ont tenu conseil, qui y a participé, comment la convocation a été faite et comment on a procédé [5]. Ce faisant, nous verrons que les réunions des débuts étaient, pour ainsi dire, des Congrégations Générales au stade embryonnaire.

Cas dans lesquels les réunions ont eu lieu.

Les délibérations des premiers compagnons n'ont eu lieu qu'aux moments où il était indispensable de tenir conseil en vue d'un avenir proche ou éloigné. Ces moments ne pouvaient être prédéterminés. Les exigences de la vie du groupe les imposèrent forcément, surtout quand des prises de position communes étaient nécessaires.

A Paris, les étudiants groupés autour d'Inigo furent amenés de par leur mode de vie à regarder vers l'avenir et à se demander comment ils allaient faire pour se mettre au service du prochain. A Meaux, il fallait organiser le voyage pour Venise; à Venise et à Vicence, faire un programme d'occupations provisoires. Chaque fois, la vie même a poussé les compagnons vers des décisions à prendre en commun parce qu'ils y étaient engagés tous et chacun. De cet engagement, ils étaient pleinement conscients lorsqu'ils se sont réunis en 1539. Au point d'être séparés par suite des missions pontificales, ils furent confrontés avec une question désormais inévitable: allaient-ils rester ensemble et former un nouvel ordre religieux ? Dans l'affirmative, il fallait organiser le groupe comme corps. Les réunions de 1541 et de 1550 sont consacrées à l'élaboration ultérieure de la prise de position de 1539. En 1541, il fallait donner suite à l'approbation de la Compagnie, faite par Paul III à l'automne précédent: il était temps de faire l'élection d'un préposé général et de dresser des Constitutions [6]. En 1550,

---

[5] Cf. De Roeck, o. c., 218-228.

[6] En 1557, Nadal évalue les Constitutions de 1541 comme ceci: « quasi materiam quandam futurarum Constitutionum, quae et digeri deberent et augeri et consummari, accedente apostolica auctoritate, qua possent Constitutiones legitime sanciri; nam ea Generali Praeposito conceditur in apostolico diplomate cum fratrum consilio; quocirca ante huius creationem nihil esse poterat verarum Constitutionum, tantum erant illae quaedam Patrum bonae voluntates ac pii conatus; neque quod ligaret Societatem aliud erat, quam quod in apostolico diplomate continebatur». FN II, 99; cf. ci-dessous n. 15. Il est évident qu'il ne s'agit pas de Constitutions définitives, mais il y a plus que des « bonae voluntates ac pii conatus». Le fait que l'on n'avait pas encore de préposé général, ne devait pas empêcher l'établissement de certains principes de conduite pour la Compagnie. Ce travail, entre-

l'objectif principal pour lequel Ignace convoqua les pères, était de soumettre le texte des Constitutions à leur critique. Certains des premiers compagnons, dont il avait demandé l'avis sur l'éventualité d'une rencontre, avaient désiré comme lui se réunir à Rome pour traiter d'affaires importantes concernant la Compagnie. On ne sait de quelles affaires ils voulaient traiter, à part les Constitutions [7].

Les fondateurs ne pouvaient donc pas se mettre tous ensemble à la préparation des Constitutions ni y consacrer beaucoup de temps, parce qu'ils avaient à remplir les missions que le Souverain Pontife leur avait confiées. Ignace, en tant que préposé général, et déjà avant son élection, prit sur lui la charge de rédiger les Constitutions, aidé par Codure en 1541 et plus tard par Polanco, tout en restant en communication avec les autres [8]. Par ce travail et, en général, par l'exercice de sa fonction de préposé, il libéra la Compagnie pour le ministère apostolique. Tous se réunirent donc seulement aux moments où il était nécessaire que le groupe comme tel exerçât sa responsabilité, parce qu'il s'agissait d'affaires importantes pour le groupe ou, plus tard, pour la Compagnie. Cette façon de faire fut entérinée dans les Constitutions pour la Congrégation Générale, qui aura lieu seulement en cas de nécessité pour élire un préposé général ou pour d'autres affaires graves. Dans la vie journalière, c'est le général qui se charge des affaires de la Compagnie [9].

La participation aux réunions.

Si les délibérations intéressaient le groupe comme tel, il n'était que normal que chacun des compagnons y prît part. Jusque 1539, la participation ne posa pas de problèmes. A Paris, en 1534, les

---

pris sous la responsabilité des dix compagnons, présents ou absents, était parfaitement légitime. Cf. TACCHI VENTURI II/2, 5; MI, *Const.*, I, p. LXV-LXVI. Codina, l'éditeur des MI, *Const.*, fait appel à un passage de la bulle *Regimini militantis Ecclesiae* qui permet aux compagnons de faire des Constitutions entre eux. Ce passage ne parlant pas de préposé, Codina y voit une divergence avec le passage auquel Nadal fait allusion. Cette divergence ne s'impose pas. Dans le contexte de la bulle, le passage invoqué par Codina signifie simplement que le Saint-Siège n'interviendra pas dans l'élaboration des Constitutions: «...ipsosque socios sub nostra et huius sanctae Sedis Apostolicae protectione suscipimus; eis nihilominus concedentes, quod particulares inter eos Constitutiones, quas ad Societatis huiusmodi finem, et Iesu Christi domini nostri gloriam, ac proximi utilitatem conformes esse iudicaverint, condere libere et licite valeant». MI, *Const.*, I, 31.

[7] Cf. MI, *Const.*, I, p. LXXX; *Epp.*, II, 200, 265, avec *Chron.*, II, 10. Sans doute, ils étaient aussi très heureux de se revoir. Cf. p. ex. *Chron.*, II, 15, 163; MI, *Epp.*, I, 298; III, 98.

[8] On sait qu'Ignace tenait à soumettre aux compagnons les Constitutions qu'il avait rédigées avec Polanco, et qu'il n'admettait pas qu'elles entrent en vigueur sans être approuvées par la Compagnie. Cf. FN IV, 612-615 ; F. ROUSTANG, *Introduction à une lecture*, dans SAINT IGNACE, *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, II (Paris 1967) 18-31.

[9] Le généralat à vie contribuerait à réduire la fréquence des Congrégations Générales: « Constat rarius congregandam universam Societatem, si Praepositus ad vitam eligetur; quandoquidem quae fiunt Congregationes, maiori ex parte ad eius electionem, et raro in aliis occasionibus fiunt» . *Const.*, IX, I, C. Pour les textes espagnols *a*, *A* et *B*, voir MI, *Const.*, II, 237, 658, 660.

sept premiers étaient tous là pour se mettre d'accord sur les projets d'avenir. En 1536, à part Ignace qui était déjà parti, tous étaient présents à Meaux : ceux qui avaient quitté Paris quelques jours avant les autres, avaient attendu ces derniers pour prendre les mesures nécessaires pour le voyage [10]. Ayant rejoint Ignace à Venise, ils ont immédiatement tenu conseil avec lui sans perdre de temps [11]. Quelques mois plus tard, tous se rendirent à Vicence dans un but pareil, mais Xavier et Rodrigues furent retenus à l'hôpital par une maladie [12]. En 1539, avant la dispersion définitive, tous les dix devaient être présents parce qu'il s'agissait de questions vitales et fondamentales pour le groupe et pour chacun des compagnons. Même un nouveau venu, Diego de Cáceres, était admis parmi eux [13]. Par deux fois, deux compagnons durent s'en aller avant la fin : Broet et Rodrigues en avril, Laínez et Favre en juin [14]. Des dix premiers, il n'en restèrent donc que six pour mener les travaux à bon terme. La dispersion s'avéra déjà actuelle. Elle introduisit un problème de procédure : comment allait-on s'y prendre, en cas d'empêchement de certains, pour décider d'affaires importantes qui les regardaient tous ?

La solution fut mise sur papier par ceux qui étaient à Rome, le 4 mars 1540 : Ignace, Codure, Rodrigues, Salmerón, Jay et Xavier. On détermina de laisser la responsabilité de la rédaction des Constitutions et d'autres affaires touchant toute la Compagnie au jugement de ceux qui séjourneraient en Italie, soit qu'ils seraient convoqués à Rome, soit qu'ils seraient invités à y envoyer leurs suffrages. De la sorte, on pourrait prendre les décisions à la majorité des voix comme si toute la Compagnie était présente [15]. Xavier

---

[10] Cf. FX, 258, 265[2].

[11] FN II, 82 ; III, 56 ; EN V, 629. Bien que ces textes ne le disent pas explicitement, il n'y a pas de doute que tous participaient au conseil, puisqu'ils l'ont tenu dès leur arrivée, «nulla interposita mora » , avant de se rendre cinq par cinq dans les hôpitaux. Cf. FX, 292.

[12] FN III, 86-87 ; IV, 264-265 ; EN V, 633. Cette rencontre n'est pas à confondre avec celle de quatre d'entre eux un peu plus tôt. FN I, 494 ; IV, 258.

[13] Son nom n'est pas mentionné parmi les « maîtres parisiens» dans la *Prima Societatis Iesu instituti summa* (1539) ni dans la bulle *Regimini militantis Ecclesiae* (1540). Il quitta la Compagnie en 1541. MI, *Const.*, I, p. XXXIV, XLV, 15, 25 ; cf. EX I, 18[2].

[14] Cf. FX, 440, 443.

[15] MI, *Const.*, I, 23-24 ; EX I, 21-23 ; cf. FX, 528-529. Cette disposition avait été annoncée déjà dans la *Prima Societatis Iesu instituti summa*, document présenté à Paul III, le 3 septembre 1539, en vue de l'approbation solennelle par bulle. MI, *Const.*, I, 14-21 ; traduction française dans *Christus*, 9 (1960) 243-253. Cf. FN I, 206 ; II, 95, 173, 504-505 ; EN V, 640. — Il y est dit que le préposé avec le conseil de ses frères aurait le pouvoir d'établir des Constitutions, la majorité des voix ayant toujours droit décisif. Par conseil, on entendait, pour les affaires graves et durables, la plus grande partie de la Compagnie qui pourrait être convoquée ; pour les affaires moins importantes, tous ceux qui se trouveraient être dans le lieu de résidence du préposé. Ce passage est repris littéralement dans la bulle de 1540, à l'exception du mot « fratrum» qui a été remplacé par « consociorum». Il a été développé ensuite dans la bulle de 1550. Cf. DE ROECK, o. c., 219[15]. Voir Polanco à ce sujet in MI, *Const.*, I, 298, 348. — L'expression « de consilio fratrum» est un terme consacré des documents pontificaux du moyen âge, pour désigner que le pape parle après avoir pris conseil auprès des cardinaux du consistoire. Cf. H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*[4] (Köln 1964) 316.

fit encore une déclaration par écrit en ce sens, le 15 mars[16]. On s'inclina donc devant la difficulté d'ordre pratique que comportait le retour à Rome pour ceux qui s'en allaient hors d'Italie. On y perdrait un temps précieux.

A la réunion de 1541, que l'on ne pouvait retarder plus longtemps parce que le pape projetait encore d'autres missions, six compagnons furent présents : ceux qui se trouvaient en Italie à ce moment et qui pouvaient venir facilement, à savoir Ignace, Codure, Salmerón, Jay, Laínez et Broet. Les trois premiers résidaient à Rome, les autres durent s'y rendre. Bobadilla fut retenu en Calabre[17]. Les membres présents agissaient maintenant aussi au nom des absents. Ces derniers s'en étaient remis à eux d'avance pour tout ce qui regardait les Constitutions et les affaires de la Compagnie, tandis que, pour l'élection du général, ils avaient fait leur choix par écrit. La déclaration des Constitutions disant que des suffrages envoyés par des absents ne seront pas admis, sauf dans le cas où l'avis de quelqu'un serait demandé pour l'une ou l'autre affaire, est donc conforme à l'idée que les absents doivent s'en remettre à la Congrégation Générale, mais elle diffère de la pratique de la première élection d'un préposé général[18]. Evidemment, là, il s'agissait précisément du premier général qui devait être élu d'entre les fondateurs et par eux tous.

Le 14 mai 1541, un suffrage semblable à celui de 1540 fut signé par les six : ceux qui allaient quitter l'Italie, laissèrent à ceux qui y restaient, le pouvoir de conclure les affaires de la Compagnie, pourvu qu'ils respectassent le principe que, dès que quelqu'un s'y oppose, l'on ne peut changer les Constitutions déjà définies et signées. Jay le confirma encore en 1542[19].

Le principe de s'en remettre aux autres et la conception de la fonction du général déchargeant la Compagnie de certaines tâches encombrantes pour le ministère, surgissent de la même source : le désir de disponibilité au service du prochain. C'est dans ce sens aussi que, en 1548, on a eu recours à des consultations écrites au sujet des Constitutions. On continua par lettre le travail entamé à la réunion de 1541. Les autres qui envoyèrent leur réponse, exprimèrent leur confiance en Ignace et lui laissèrent les mains libres pour la rédaction[20].

---

[16] EX I, 25.

[17] MI, *Const.*, I, p. LXII-LXIII.

[18] *Const.*, VIII, III, C.

[19] MI, *Const.*, I, p. LIV-LVI, 69, 77 ; cf. ibid., 47.

[20] Ibid., 245-247 ; MHSI, *Epistolae Broetii, Jaji, Codurii et Roderici*, 42-43 ; cf. FN II, 208, et DE ROECK, o. c., 222[26]. Nadal fait la réflexion suivante à ce sujet : « Qua in re divinum agnosci facile potest consilium ac providentia ; quoties enim Patres animum ad Constitutiones aedendas adiecerunt, semper iam dederunt auctoritatem iis qui Romae agerent, ex maiorum suffragiorum parte eorum Patrum qui essent in Italia ; et hi quidem suffragium suum et facile et lubenter semper P. Ignatio concesserunt ; quae constant omnia Patrum subscriptionibus ; et ita negocium totum condendarum Constitutionum penes P. Ignatium semper est delatum». FN II, 100. — De la collaboration aux Constitutions témoigne aussi l'exemplaire d'une partie des Constitutions de 1541, destiné par Ignace au seul Laínez, à qui le texte fut envoyé en 1543. MI, *Const.*, I, p. LXVI-LXVII et 33[1].

En 1550, tous les profès qui pouvaient venir facilement sans détriment pour la Compagnie, furent convoqués, ainsi que quelques autres. Ignace ne réussit pas à faire venir tous les premiers compagnons ni à les faire arriver tous au même moment, tant ils étaient engagés dans leur ministère apostolique. Outre les défunts, Codure († 1541) et Favre, et outre Xavier qui était aux Indes, Broet et Jay restèrent absents. Ignace ne vit donc auprès de lui que Laínez, Salmerón, Rodrigues et Bobadilla. D'autres membres de la Compagnie, qui avaient fait la profession ou la feraient bientôt, répondirent positivement à l'invitation. Parmi eux se trouvaient les premiers profès qui n'appartenaient pas au groupe des fondateurs : Araoz, profès depuis 1542 ; Borgia, duc de Gandie, depuis 1548 profès de la Compagnie en secret ; Oviedo, Miró, Miona et Polanco, tous profès depuis le 25 mars 1549 [21].

La physionomie de la réunion en fut changée : elle n'était plus composée exclusivement des compagnons de la première heure ; une seconde génération y prenait part. Sous cet aspect, l'assemblée de 1550-1551 constitue une étape transitoire entre les réunions précédentes et la Congrégation Générale de 1558, dite la première. En ce sens, l'expression de Nadal la caractérise très bien quand il note dans ses chroniques que les pères « se réunissent comme en Congrégation Générale » [22]. D'autre part, cette expression est tout à fait légitime à cause du va-et-vient des membres dont il sera question plus loin [23]. Ceux qui étaient retenus ailleurs, avaient confié toute la besogne à Ignace par les déclarations déjà citées. Toutefois, on attachait beaucoup d'importance à la présence personnelle. Dans le cas de Rodrigues, par exemple, sa présence fut jugée nécessaire pour qu'il puisse donner des informations sur le Portugal. En effet, avant de pouvoir discuter les sujets regardant toute la Compagnie, on voulait recueillir assez de renseignements sur les provinces. Si Rodrigues ne pouvait pas venir lui-même, il était prié d'en envoyer d'autres à sa place, qui étaient à la hauteur de la situation [24].

Comme on s'en aperçoit, le chapitre des Constitutions sur la participation à la Congrégation Générale se retrouve en substance dans l'évolution que l'on vient d'esquisser. Désormais, une Congrégation Générale avec la participation de tous les profès est exclue à cause de l'engagement apostolique et du nombre croissant des membres de la Compagnie. Ceux qui ne peuvent pas être présents, doivent faire confiance aux membres de la Congrégation Générale et s'en remettre à eux. Dans les Constitutions, il est aussi question de la Congrégation Provinciale. Au début, avec le nombre restreint de profès et le stade initial de l'organisation des provinces, il n'y avait pas encore lieu de tenir des Congrégations Provinciales. Le préposé général faisait les invitations lui-même.

---

21 Cf. ibid., p. LXXVII-LXXX ; FN I, 64*.
22 « ... convenerunt quasi in Generalem Congregationem ». FN II, 210.
23 Cf. ci-dessous, p. 282.
24 MI, *Epp.*, III, 98-99, 101-104 ; *Chron.*, II, 10.

La convocation des réunions.

Ignace semble avoir pris l'initiative de convoquer les compagnons pour la première fois à Vicence en 1537 [25]. Pour les délibérations de 1539, aucune convocation directe n'était nécessaire puisque tout le monde était déjà à Rome. Ignace a peut-être fait la première démarche pour avoir ces colloques comme il l'avait fait vraisemblablement pour la concentration de tous à Rome l'année précédente [26]. En 1541, il a certainement fait la convocation de ceux qui travaillaient en Italie [27]. Il a écrit entre autres à Bobadilla pour le rappeler de Bisignano, en lui indiquant la cause de cette convocation [28].

Les années suivantes, pendant qu'il travaillait à la rédaction des Constitutions, Ignace conçut l'idée de convoquer ses compagnons pour le jubilé de 1550. Déjà en 1546, il en parle à Pierre Favre, deux semaines avant la mort de ce dernier [29]. A partir de 1548, il exprime ce désir dans ses lettres, en sollicitant l'opinion des autres. En août 1548, il consulta d'abord ses confrères en Italie, pour savoir ce qu'ils en pensaient [30]. Puis, il s'adressa aux membres intéressés de la Compagnie et, dans certains cas, aux seigneurs ecclésiastiques ou civils auprès desquels ils déployaient leur activité. Le 8 décembre 1548, une lettre adressée à Queralt et Araoz au Portugal exprime le désir d'Ignace de voir venir en l'année sainte Araoz, Xavier, Rodrigues et Torres [31]. Quelques semaines plus tard, des lettres destinées au roi du Portugal et à Simon Rodrigues répètent ce désir. Il n'était pas trop tôt d'en parler au roi, si on voulait faire revenir Xavier des Indes [32]. Le 9 juillet 1549, Polanco écrit à Araoz qu'Ignace laisse la décision de venir à Rome au dévouement et à la discrétion des intéressés eux-mêmes [33]. En septembre, on insiste auprès de Rodrigues pour qu'il vienne, bien qu'on le laisse libre d'en décider lui-même. Xavier ne pourra pas venir, Codure et Favre sont morts. Si Ignace désire revoir quelqu'un plus qu'un autre, c'est bien lui, Rodrigues [34]. Entre le 2 et le 12 juillet 1550, deux lettres à Rodrigues et deux au roi du Portugal souli-

---

[25] EN V, 633; FN III, 86-87; IV, 264-265; cf. FX, 341, 353.

[26] FN II, 443; EN V, 635; cf. FX, 354, 399.

[27] FN II, 98; IV, 364-365; *Chron.*, I, 90.

[28] FN III, 330.

[29] MI, *Epp.*, II, 529. — La lettre d'Ignace au roi de Portugal, datée du 15 mars 1545, ne doit pas nécessairement être mise en rapport avec la convocation pour l'année 1550, comme le fait Codina (MI, *Const.*, I, p. LXXX). Elle pourrait être une indication qu'Ignace a songé à une réunion bien avant l'année jubilaire. Ignace y dit que l'on désire fort voir Rodrigues et qu'il est très nécessaire de traiter certaines choses qui touchent beaucoup à la Compagnie. MI, *Epp.*, I, 298.

[30] MI *Epp.*, II, 200.

[31] Ibid., II, 265; cf. MI, *Const.*, I, p. LXXVIII[4].

[32] MI, *Epp.*, II, 290-291. Il n'est pas sûr que ces lettres ont été expédiées. MI, *Const.*, I, p. LXXVIII[5].

[33] MI, *Epp.*, II, 474-475; cf. ibid. 158.

[34] Ibid., 529.

gnent l'importance de la présence de maître Simon. Ignace se déclare satisfait si le roi donne la permission pour la période allant de fin août à mars ou avril. Si, au contraire, il ne la concède pas, Moreira, Gonçalves et d'autres seront attendus comme remplaçants. On espère qu'ils arriveront à temps avec ceux qui viendraient d'Espagne [35]. Comme il a supplié le souverain portugais pour Rodrigues, Ignace insiste aussi pour Salmerón auprès de l'évêque de Vérone. Il lui écrit en octobre. Mais l'évêque ne voit que l'intérêt de ses ouailles. Le 8 novembre, Ignace lui répète qu'il tient beaucoup à la présence de Salmerón, au moins pour quelques jours après la Noël [36]. Le même jour, on écrit à Bobadilla à Rossano qu'il est attendu pour décembre, et à Broet qu'il peut quitter Bologne pour descendre sur Rome, ou bien où il voudra [37]. Le 15 et le 22 novembre, et encore le 6 décembre, des messages à Nadal à Messine disent le plaisir que sa venue fera à Ignace [38]. Le 29 novembre, la même chose à Salmerón à Vérone. Le 6 décembre, Jay est averti à Augsbourg [39]. Le 20 décembre, on fait savoir à Salmerón qu'il devra quitter Vérone trois ou quatre jours après les fêtes de Noël [40].

En faisant la convocation de 1550, Ignace a donc mis en pratique ce qu'il avait déjà formulé dans le texte des Constitutions qu'il avait préparé : il a averti les intéressés à temps, en certains cas par voies diverses, en désignant le temps, le lieu et le programme des entrevues [41].

L'élection d'un préposé général.

L'élection d'Ignace comme préposé général n'est pas tout à fait le type d'élection adopté dans les Constitutions. Ignace a mis à l'épreuve la patience de ses compagnons en tergiversant devant le résultat pourtant net et convaincant. En rédigeant les Constitutions, il n'admit pas ce genre de complications. L'élu devra accepter le généralat à l'instant. L'élection d'Ignace a pris deux semaines ; celle de ses successeurs dure à peine cinq jours [42].

Pour le reste, la procédure suivie en 1541 contient en substance celle qui est fixée dans les Constitutions. Ayant examiné les choses,

---

[35] Ibid., III, 98-99, 101-104, 116 ; cf. ibid., 251.

[36] Ibid., 202-204, 225-226.

[37] Ibid., 223. — Le 29 novembre, on écrit à Broet qu'il ne doit pas se déplacer s'il n'en a pas envie. Pourquoi n'insiste-t-on pas à son égard? Ibid., 239; cf. MI, *Const.*, I, p. LXXIX-LXXX.

[38] MI, *Epp.*, III, 233, 237, 249.

[39] Ibid., 241, 247.

[40] Ibid., 267.

[41] Dans le texte *A* des Constitutions, qui date de 1550-1551, un délai de quatre mois était prévu entre la convocation et l'élection d'un général; dans le texte *B*, ce délai est devenu de cinq ou six mois. Pour les autres affaires, c'est le général qui fixera le temps nécessaire. MI, *Const.*, II, 636. — Entre la publication de la bulle d'approbation du 27 septembre 1540 et la réunion où fut élu le premier général, en mars-avril 1541, six mois environ s'étaient écoulés. Cf. MI, *Const.*, I, p. LXII[1].

[42] Cf. *Const.*, VIII, VI ; MHSI, *Lainii monumenta*, III, 391-400.

les six compagnons réunis déterminèrent entre eux que, pendant trois jours, chacun recommanderait l'élection à Dieu et demanderait sa grâce par des prières et des messes. Ils garderaient entre eux le silence au sujet de l'élection. Chacun donnerait sa voix à l'un d'entre les dix et écrirait de sa propre main le nom de l'élu sur un billet qu'il fermerait ensuite. Ainsi chacun pourrait exprimer librement son choix. Après trois jours, tous apportèrent leur billet fermé et ils furent d'avis de les joindre à ceux que les compagnons absents avaient laissés à Rome avant leur départ ou qu'ils avaient envoyés par après. Ayant prévu qu'un jour on devrait élire un préposé général, Xavier et Rodrigues avaient laissé leur vote à Rome lors de leur départ. Dans son suffrage, Rodrigues souligna qu'il exprima son choix en pleine liberté et qu'il espérait que l'ambition resterait inconnue parmi eux comme elle l'avait été jusqu'à ce moment [43]. Favre envoya le sien en plusieurs exemplaires de divers endroits. Ce que ne fit pas Bobadilla : il a dû envoyer seulement un exemplaire qui s'est égaré [44]. On déposa tous les billets ensemble dans une boîte qui fut fermée à clef. On les y laissa pendant trois jours encore. Pour avoir plus de certitude sur la chose, les électeurs s'adonnèrent à la prière sans lire les suffrages. Le quatrième jour, en présence de tous les six, ils ouvrirent les bulletins de vote. Toutes les voix étaient données à Ignace, à l'exception évidemment de la sienne et de celle de Bobadilla. Ignace refusa, en demandant qu'on envisage la question avec plus de soin. Après quatre jours, un nouveau vote donna le même résultat. Alors, Ignace remit la chose au jugement de son confesseur, un franciscain, avec qui il passa trois jours. Trois jours plus tard encore, le 19 avril, sur l'avis écrit du confesseur, Ignace accepta enfin.

Si son refus préalable était un acte d'humilité, il était aussi un acte de précaution [45]. Contrairement aux traditions en vogue dans les ordres religieux plus récents, les compagnons fondateurs avaient déterminé, dès 1539, que le préposé de la Compagnie serait élu à vie. Ils avaient repris ce principe dans les Constitutions qu'Ignace et Codure avaient préparées au cours du mois de mars [46]. Par conséquent, si Ignace acceptait son élection, il devait l'accepter pour la vie. Cela risquait de sentir la manœuvre. Ignace semble l'avoir

---

[43] MHSI, *Epistolae Broetii, Jaji, Codurii et Roderici*, 519. — Contre l'ambition autour du généralat : *Const.* VIII, vi, 2 ; MI, *Const.*, I, 164-166, 283.

[44] L'absence de suffrage de Bobadilla est expliquée d'un ton malveillant par Nadal. FN II, 98-99, 101 ; EN II, 52. — On se méfie de sa version des choses, quand on la compare à ce qu'en disent Ignace et Bobadilla lui-même. Ce dernier prétend que, étant retenu à Bisignano, il a envoyé son suffrage. D'après Ignace, il fut retenu par ordre du pape au moment où il voulait partir pour Rome et il n'émit de suffrage pour personne. Du reste, on a l'impression que l'allure traînante de l'élection est due en partie à l'absence de Bobadilla : on doit l'avoir attendu jusqu'à la dernière minute. Comme le pape avait l'intention de charger certains d'entre eux de nouvelles missions, les compagnons furent forcés de conclure leurs affaires sans Bobadilla. FN I, 17-18 ; III, 330-331 ; IV, 364-365.

[45] L'humilité d'Ignace est louée entre autres par Ribadeneyra. FN II, 378 ; IV, 608-609.

[46] MI, *Const.*, I, 13, 39.

pressenti : par son refus répété, comme d'ailleurs par la présentation de sa démission en 1551, il a voulu donner la preuve qu'il n'ambitionnait pas la prélature. Il n'a pas dissipé tous les soupçons [47]. Son comportement baroque en cette occurence trahit une certaine assurance. Même dans son billet d'élection, il s'en est défendu, en excluant explicitement sa propre candidature au généralat [48].

Dans ce qui précède le refus d'Ignace, on aura remarqué les parallélismes avec la procédure de l'élection en Congrégation Générale. Bien sûr, il y a plusieurs divergences de détail : dans la procédure prescrite par les Constitutions, les électeurs peuvent parler entre eux pour demander des informations, mais on ne se décide pas avant le quatrième jour ; d'autre part, on ne prolonge pas après le quatrième jour ; et on n'admet de suffrages que de la part des membres présents. Quant au fond, on s'y prend de façon semblable dans les deux cas. Un dernier parallélisme serait à noter entre l'hommage rendu à Ignace par les compagnons à la basilique de St.-Paul-hors-les-Murs et les marques de respect à donner au nouveau général aussitôt l'élection faite [49].

Le mode de traiter les autres affaires.

Dans les Constitutions, la procédure de l'élection est beaucoup plus détaillée que le mode de traiter les autres affaires. Celles-ci n'exigent évidemment pas autant de précautions juridiques que l'élection d'un préposé. Les réunions des fondateurs révèlent certains aspects de la méthode de travail suivie, que les Constitutions n'indiquent que d'une façon sommaire.

Dès le début, le schème fondamental des délibérations s'ébauche : recommander tout à Dieu, discuter tout ensemble, se mettre d'accord à l'unanimité si possible. Ces trois moments restent constants dans toutes les réunions, les Congrégations Générales comprises.

A Paris, lorsqu'ils avaient conçu l'idée de se mettre au service du prochain après un pèlerinage à Jérusalem, les compagnons jugeaient qu'une affaire si grave et difficile devait être recommandée d'abord à Dieu et qu'ils devaient se prémunir de plus grandes vertus pour faire du progrès et surmonter les obstacles. Après avoir longuement discuté leurs intentions, ils tombèrent tous d'accord, qui plus, qui

---

[47] Cf. P. DE LETURIA, *Estudios ignacianos*, I, 443-444 ; II, 461 (Roma 1957).

[48] « Ihus. Excluyendo a mí mismo, doy mi voz en el Señor nro. para seer perlado, a aquel que terná más vozes para seerlo. He dado indeterminate, boni consulendo ; si tamen a la compañía le pareçerá otra cosa, o juzgare que es mejor y a mayor gloria de dios nro. señor, yo soy aparejado para señalarlo. echa en Roma, 5 de abril de 1541. Inigo». MI, *Scripta de S. Ignatio*, II, 5[4]. Les autres compagnons n'ont pas ressenti le besoin de recourir à des expressions évasives. Il se peut qu'Ignace n'ait donné son vote à personne en particulier, pour éviter que certains ne pensent qu'il les tenaient en moindre estime. Cf. FN I, 84*, 17[5], 714.

[49] *Const.*, VIII, VI, 6 ; FN I, 22, 210 ; II, 104. D'autres sources ne parlent pas d'un hommage rendu à Ignace en particulier ; ils disent simplement que les pères s'embrassèrent mutuellement. *Chron.*, I, 91 ; FN IV, 370-371.

moins enthousiastes, sur le fond des choses qui était la volonté commune de s'engager pour la propagation de la foi à la plus grande gloire de Dieu. Cette décision fut nuancée en ce sens que, à Jérusalem, ils recommanderaient l'affaire à Dieu de nouveau pour savoir si on devait rester en Terre Sainte pour l'évangélisation des infidèles ou revenir en Occident. A ce moment-là, ils suivraient tous l'avis de la majorité, sans exception [50].

Très souvent, les questions à élucider se présentent sous la forme d'un dilemme: rester en Palestine ou revenir, voyager en quêtant des aumônes ou en prenant de l'argent avec soi, se déplacer tous ensemble ou séparément en petits groupes, etc. Ces dernières questions se posèrent à Meaux. Là encore, ils recommandèrent la chose à Dieu, se confessèrent et communièrent avant de prendre une décision [51]. En cours de route, ils s'en tinrent à l'avis de la majorité pour les décisions, en grande paix et concorde [52]. Ils adoptèrent ce mode d'agir, la prière venant toujours en premier lieu, jusqu'au moment où ils créèrent un préposé général en 1541 [53]. A Vicence, voulant déterminer le nom de leur groupe, ils commencèrent par prier et réfléchir quel nom conviendrait le mieux. Comme en tout, les motifs de leur choix furent d'ordre profondément religieux [54].

Des délibérations de 1539-1540, on peut reconstituer la procédure jusque dans le détail. Les compagnons, travaillant à Rome depuis 1538 et sachant qu'ils devraient se séparer bientôt pour s'acquitter des missions pontificales, décidèrent de se réunir pendant plusieurs jours pour traiter de leurs problèmes. Ce n'était pas la première fois qu'ils le faisaient, et ils connaissaient la diversité d'opinions qui, en plus de la diversité d'origine, régnait dans le groupe au sujet de leur état de vie. Tous étaient animés par le désir commun de chercher la volonté de Dieu; la divergence se fit sentir autour du choix des moyens propres à réaliser leur vocation. Très préoccupés de trouver une issue, ils se proposèrent de commun accord de s'adonner avec plus de ferveur que d'habitude à l'oraison, aux sacrifices et à la méditation et de mettre tout leur espoir en Dieu après avoir fait tout ce qui était dans leur pouvoir [55]. Pendant la durée des délibérations, ils ne négligèrent pas le service du prochain par les confessions, la prédication, les leçons, les exercices spirituels et autres bonnes œuvres [56].

Mi-mars, ils commencèrent les travaux en mettant en relief des points douteux, qui valaient la peine d'être considérés avec diligence

[50] FN III, 20-23; cf. FN I, 185.
[51] FN III, 38-39.
[52] FN IV, 248-249.
[53] FN II, 573; I, 65, 109, 189.
[54] FN I, 204; II, 595-596; *Chron.*, I, 79. — Dans les relations de la délibération de Venise, les sources ne fournissent pas de détails sur la procédure suivie.
[55] MI, *Const.*, I, 2; FN I, 205; II, 92-93, 169, 593; IV, 280-281. Cf. ibid., I, 13, 144, 269; II, 457; EN V, 639; cf. FX, 435-438.
[56] FN I, 211; IV, 280-281; MI, *Const.*, I, 4.

et maturité. On passait la journée en réflexions et en prières ; le soir, article par article, chacun présentait ce qu'il avait jugé le plus convenable avec mention du pour et du contre, afin que tous ensemble puissent accepter l'opinion la plus valable et la mieux examinée [57]. La première question qui se posa, était le dilemme de fonder un ordre religieux ou non. Dans la concorde et la paix, tous sans exception, optèrent pour la réponse positive. Ici et pour tout ce qui suit, ils ne voulurent jamais parler de leur propre autorité, mais d'après l'inspiration de Dieu et sous la réserve que le Saint-Siège y accorderait son approbation [58].

Il n'est pas facile de situer les détails mentionnés dans l'autobiographie de Bobadilla : d'après lui, on a résolu que, après une confession générale, chacun entrerait dans sa chambre pendant quinze jours pour y prier Dieu qu'il leur manifeste sa sainte volonté. On serait incliné à placer ces quinze jours après les discussions, à moins qu'il y ait confusion de la part de Bobadilla entre les circonstances du premier point délibéré et du deuxième, à savoir l'obéissance. A la fin des quinze jours, tous communièrent pendant la messe, célébrée par Favre. Le célébrant les interrogea un par un s'ils voulaient s'unir dans un ordre religieux, pourvu qu'il plût à Dieu et au Souverain Pontife, et s'ils voulaient être membre de cet ordre et compagnie. Tous répondirent affirmativement avant de recevoir la communion sous les deux espèces. Après quoi ils signèrent un document contenant cette déclaration [59].

La seconde question, concernant l'obéissance, était plus épineuse [60]. Après beaucoup de jours de prière et de réflexion, les cœurs restèrent vides. Espérant en Dieu, ils cherchèrent une autre voie. Une première possibilité était de s'en aller tous dans un ermitage et d'y rester trente à quarante jours en méditation, jeûne et pénitence afin que Dieu les éclaire. Ou bien, trois ou quatre le feraient au nom de tous ; ou encore, ils pourraient rester tous en ville et y passer un demi-jour en réflexion et prière et exercer le

---

[57] MI, *Const.*, I, 3 ; FN I, 128-129, 205 ; II, 92-93, 593. Cf. ibid., I, 201, in apparatu critico. — Ribadeneyra dit que, pendant la journée, ils se consacraient au salut du prochain et, le soir, à la prière et les consultations. FN IV, 280-281.

[58] MI, *Const.*, I, 3-4 ; FN I, 301 ; II, 93, 132-133, 169, 173, 203, 443, 504 ; IV, 281-282.

[59] FN III, 327.

[60] MI, *Const.*, I, 4 ; FN II, 504, 593. — Non seulement par la place où elle apparaît à l'ordre du jour, mais de par sa nature même, cette question est secondaire par rapport à l'engagement envers la Compagnie dont on veut faire partie. L'obéissance elle-même est un mode d'insertion dans la Compagnie, un moyen d'union. Ce qui compte avant tout, c'est l'appartenance à la Compagnie. Cf. MI, *Const.*, I, 8 ; *Const.*, VIII, I, 3-4 ; F. ROUSTANG, *Le corps de la Compagnie*, dans *Christus* 13 (1966) 332-345. — Au cours des années précédentes, les compagnons avaient déjà mis en pratique une certaine forme d'obéissance en se soumettant à l'un d'entre eux, qui était le responsable pour une semaine ou un mois. Cf. p. ex. FN I, 270 ; II, 441, 573 ; III, 86, 91 ; IV, 266-267 ; cf. G. DUMEIGE, *La genèse de l'obéissance ignatienne*, dans *Christus* 6 (1955) 314-331 ; L. MENDIZÁBAL, *El « hecho eclesiástico » de la obediencia ignaciana*, dans *Manresa*, 36 (1964) 403-420 ; ID., *Sentido íntimo de la obediencia ignaciana*, ibid., 37 (1965) 53-76 ; ID., *Naturaleza del orden de subordinación primariamente pretendido por S. Ignacio*, ibid., 113-140 ; F. ROUSTANG, *Analyse d'un texte de Saint Ignace sur l'obéissance*, dans *Revue d'ascetique et de mystique*, 42 (1966) 31-37.

reste du jour leur ministère habituel. Après discussion de la chose, ils restèrent en ville. Un autre moyen pour trouver une solution était une préparation intérieure de trois manières différentes. D'abord, sans reduire l'effort de prière, chacun s'appliquerait à trouver joie et paix dans l'Esprit Saint au sujet de l'obéissance, en inclinant sa volonté plutôt à obéir qu'à commander. Ensuite, personne n'en parlerait à un autre pour ne pas s'influencer mutuellement, mais chacun puiserait exclusivement dans la prière et la méditation ce qui paraîtrait le plus utile. Enfin, chacun s'imaginerait d'être complètement étranger au groupe et exprimerait ainsi librement son idée, pour se prononcer finalement pour ce qu'il jugerait être apte au plus grand service de Dieu et à la plus sûre conservation de la Compagnie. Dans cette disposition d'âme, ils se mirent d'accord pour dire tous à tour de rôle le lendemain toutes les objections contre l'obéissance. Le surlendemain, au contraire, ils apportèrent tous les arguments favorables, en raisonnant soit «ex absurdo», soit simplement par voie affirmative. Après avoir examiné la question de part et d'autre pendant plusieurs jours, toujours en prière et réflexion, ils optèrent pour l'introduction de l'obéissance, non pas en majorité, mais sans la moindre dissidence [61]. Le 15 avril, cette prise de position fut sanctionnée par une déclaration que tous les participants firent pendant la messe au moment de la communion. Puis, ils soussignèrent un document portant le texte de cette déclaration [62].

On procéda de la même façon pour le reste des délibérations qui durèrent encore deux mois [63]. Dans la seconde moitié d'avril, après le départ de Broet et Rodrigues, les autres continuèrent les délibérations et tombèrent d'accord sur une série d'articles constituant un premier essai d'organisation de la Compagnie et contenant des matières à élaborer plus tard dans les Constitutions. Le 4 mai, ces articles furent confirmés.

Trois semaines plus tard, l'unanimité fut rompue par le refus de Bobadilla de se rallier à l'opinion générale à propos de l'enseignement aux enfants, que l'on voulait imposer par vœu sous peine de péché mortel. Les compagnons déterminèrent alors que, dans le traitement de toutes les choses de ce genre, de quelle importance qu'elles soient, on devrait suivre le jugement de la majorité, à condition de prendre d'abord trois jours pour les affaires plus graves, comme on l'avait fait jusqu'à ce jour. A l'exception de Bobadilla et de Xavier, tous signèrent cette déclaration, estimant qu'il n'était pas équitable d'exclure à l'avenir, des décisions à prendre, quelqu'un qui, au début, n'aurait pas été d'accord avec les autres. Le fait même qu'ils aient cru bon de faire explicitement cette déclaration, prouve que l'idée contraire avait été soulevée. On la retrouve

---

[61] MI, *Const.*, I, 4-7; FN I, 205; II, 93, 593; IV, 282-283.
[62] MI, *Const.*, I, 8; EX I, 17; FN III, 327; cf. FX, 438-440.
[63] MI, *Const.*, I, 7; FN I, 205; II, 93, 504; IV, 284-285.

d'ailleurs chez Nadal qui, en contradiction avec le document authentique, prétend que l'on n'admettrait plus quelqu'un qui avait été en désaccord au début [64].

Les semaines suivantes, on fixa encore plusieurs éléments caractéristiques pour l'Institut de la Compagnie. Le 20 juin, Laínez et Favre partirent pour Parme. Le 24, en la fête de S. Jean Baptiste, les délibérations furent closes [65].

En 1541, à côté de l'élection d'un général, les fondateurs avaient à l'ordre du jour la rédaction de Constitutions suivant la bulle d'approbation. Les six réunis à Rome, au nom aussi des absents qui leur avaient donné leur vote [66], chargèrent deux d'entre eux du travail préparatif, tandis que les autres exerçaient des ministères spirituels [67]. Ces deux, Ignace et Codure, devaient réfléchir aux affaires de la Compagnie, tant du passé que du présent et de l'avenir, et en référer ensuite à la Compagnie, c'est-à-dire aux autres, pour que ceux-ci donnent leur avis. De la sorte, on espérait progresser plus vite. Six jours après s'être organisés ainsi, les deux se mirent à la besogne, en formulant des questions ou des affirmations autour de divers points contenus déjà dans la bulle ou d'autres encore. Certains points furent précisés et parfois poussés jusque dans les détails concrets, d'autres furent présentés sous forme d'un énoncé bref et concis. L'ébauche de Constitutions qui en sortit, fut signée par tous les six [68].

---

[64] MI, *Const.*, I, 9-13 et p. XLVI-LI; FN II, 98-99; EN II, 52; cf. FX, 440-442. D'après Nadal, Bobadilla n'a pas voulu signer ce document (FN II, 98); Xavier aurait été malade (TACCHI VENTURI II/1, 180). Contrairement à ce que suggère l'éditeur des MI, *Const.*, I, p. LI, cet incident ne semble pas avoir été l'occasion d'introduire le principe de majorité au lieu du principe d'unanimité. Cf. ci-dessus p. 278. Le souci d'unanimité qui a existé dans le groupe, s'est traduit dans les documents par des expressions comme « concordi sententia » (MI, *Const.*, I, 2), « nullo prorsus dissidente » (ibid., 7), « nemine discrepante » (ibid., 9 et 11), « sine discrimine omnes consenserunt », « absque discrepantia » (ibid., 12), « todos concordando [...], mas no uno discrepando » (ibid., 47).

[65] Cf. FX, 441-442.

[66] Cf. MHSI, *Fabri monumenta*, 51-53; MI, *Const.*, I, 32-33 et p. LIII; EX I, 25.

[67] MI, *Const.*, I, 34. Était-ce l'intention des compagnons de charger Ignace et Codure de la composition des Constitutions comme le suppose l'éditeur de MI, *Const.*, I, p. LVII, et FN II, 100[142]? Codure ne semble pas avoir compris sa charge comme un travail à long terme: « ... itaque ut brevius nostra fierent, et alii [...] magis interea possent vacare... ». Ibid. — Ces paroles se rapportent (et semblent se borner) à la période du séjour actuel des six à Rome. S'il n'était pas mort en 1541, Codure serait parti pour l'Irlande, où l'envoyait Paul III. Il avait même déjà écrit son vote pour l'élection d'un général. MHSI, *Epistolae Broetii, Jaji, Codurii et Roderici*, 421-432. Cf. *Chron.*, I, 96; FX, 529[4]. — Quant au procédé d'élire quatre définiteurs en cas de désaccord, Tacchi Venturi estime que « la maniera ivi prescritta per definire alcuni negozi nelle Congregazioni generali non fu altro che svolgimento di quella con tanta sapienza adottata dal Fondatore negli inizi dell'Ordine », à savoir en 1541. TACCHI VENTURI II/2, 5[2]. On remarquera l'analogie avec le « compromis », manière de faire l'élection d'un préposé par l'intermédiaire de trois ou cinq électeurs. *Const.*, VIII, VI, 7. Cf. DE ROECK, o. c., 226-227, et ci-dessous n. 84. Il existe aussi une analogie avec le procédé des « députations », appliqué p. ex. aux Conciles de Bâle et de Trente. Cf. K. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*², VII (Paris 1916) 757-758; H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, II (Freiburg i. B. 1957) 540, s. v. *Deputationen*.

[68] MI, *Const.*, I, 34-48; cf. *Chron.*, I, 90-91; EN V, 649; FN II, 97-99.

En 1550, Ignace avait à présenter un texte des Constitutions plus étendu aux pères convoqués. Ils pouvaient le discuter, faire des remarques, suggérer des modifications. Ils en restèrent très satisfaits et laissèrent leurs observations à Ignace [69]. Ce texte, préparé par Ignace et Polanco, fut soumis à la critique d'une douzaine de personnes au moins [70]. On a conservé des observations au sujet de l'*Examen* et des première, quatrième, cinquième, huitième, neuvième et dixième parties des Constitutions. Des ajoutes, des suppressions, des modifications furent proposés. La concision fut recommandée comme règle générale. Une dizaine de ces observations sont attribuées au seul Salmerón, quatre à la fois à Salmerón, Laínez et Araoz, une à Laínez et Araoz, et trois à Bobadilla. D'autres sont restées anonymes, d'autres encore sont perdues, comme celles de Nadal et de Polanco [71]. Les sources ne disent rien de plus sur la procédure suivie à cette occasion. Les observations sont sans doute le fruit de la méthode de travail familière à Ignace et aux siens: prier, réfléchir, délibérer le pour et le contre, décider. Ils parlèrent sûrement aussi d'autres intérêts de la Compagnie, tant régionaux qu'universels [72]. Le document qui contient les observations susdites, ne permet pas de tirer des conclusions quant à leur origine: sont-elles dues à l'étude personnelle des différentes personnes ou à une discussion commune ? Rodrigues et Bobadilla ne sont arrivés à Rome qu'après le départ des autres. Le premier, après avoir rencontré les partants à Viterbe, entre à Rome le 8 février 1551. Le second y passa quelque temps en avril-mai. Ils ne peuvent donc pas avoir pris part aux débats qui auraient eu lieu en décembre ou janvier. D'autre part, Salmerón, Laínez et Araoz ne peuvent avoir été ensemble longtemps, le premier étant arrivé en janvier, les deux autres ayant quitté Rome le 4 février avec Borgia. Ce dernier était arrivé, accompagné d'Araoz et d'autres, le 23 novembre 1550 [73].

Dès lors, on peut poser la question s'il y a eu véritablement une assemblée en 1550-1551, ou bien s'il s'agit plutôt d'une sorte

---

[69] *Chron.* II, 14-15, 163; FN II, 210; IV, 610; MHSI, *Monumenta xaveriana*, II, 162.

[70] EN IV, 137-138; cf. MI, *Const.*, I, p. LXXXIII-LXXXV, et ci-dessus p. 273.

[71] MI, *Const.*, I, 390-396, et p. LXXXI-LXXXIX. On peut supposer que les remarques faites à propos de ce texte ont retardé la publication des Constitutions, que l'on avait prévue pour 1550. Il fallut les intégrer dans une révision du texte. MI, *Epp.*, II, 585; *Chron.*, I, 362; II, 162. Le 29 novembre 1551, Brandão, qui avait accompagné Rodrigues à Rome au début de l'année, écrit à Xavier que les Constitutions seraient publiées « bientôt». MHSI, *Monumenta xaveriana*, II, 162.

[72] Cf. *Chron.*, II, 10, 14.

[73] FN, I, 48*-49*; *Chron.*, II, 162-164; MHSI, *Bobadillae monumenta*, 164-168, 624; *Epp. mixtae*, II, 514-515; cf. MI, *Const.*, I, p. LXXXII-LXXXIII. — Quand les délibérations étaient déjà terminées, Salmerón, rentrant de Naples, doit avoir trouvé Rodrigues à Rome vers la fin de mars ou en avril 1551. Par une lettre envoyée de Rome le 21 février 1551, on lui avait annoncé l'arrivée de Rodrigues. On lui écrit encore à Naples le 21 mars. *Chron.*, II, 169; MI, *Epp.*, III, 324, 363. — Des lettres patentes pour Rodrigues furent préparées, très probablement le 31 mars. Le destinataire a-t-il quitté Rome à ce moment-là? MI, *Epp.*, III, 373. — Quoiqu'il en soit, le 1 mai, on lui adresse une lettre à Oñate. Ibid., 431. — Un mois plus tard, Ignace rassure le roi du Portugal que Rodrigues est déjà en route. Ibid., 495, 497.

de consultation des visiteurs par le préposé général. Les textes affirment que les pères se sont «réunis», sans pour autant fournir plus de renseignements. Nous avons déjà cité le passage de Nadal, lui-même invité par Ignace en novembre 1550 [74], qui dit que les pères «se réunissent comme en congrégation générale» pour qu'Ignace leur montre les Constitutions et pour qu'ils y fassent leurs observations. Ensuite, Nadal mentionne le coup de théâtre qui eut lieu peu de jours avant le départ. Le 30 janvier, Ignace fit remettre aux pères présents une lettre de démission [75]. Il y permit que les profès consultent n'importe qui, aussi des non-profès, et il priait ceux à qui il appartenait de juger de cette affaire, de la recommander diligemment à Dieu, si l'on n'atteignait pas un accord. La démission fut refusée par tous à l'exception de Oviedo, qui pensait candidement qu'il fallait donner crédit à un saint homme qui se jugeait inapte à sa tâche. Les autres louèrent l'intention et l'humilité de ce dernier, mais ils envoyèrent quelqu'un pour lui dire leur refus. Le général s'était sans doute retenu pour laisser la pleine liberté d'expression à l'assemblée [76]. D'autre part, aussi bien Polanco que Ribadeneyra disent que cette lettre fut envoyée par Ignace aux pères «réunis» [77]. La démission d'Ignace fut donc présentée à une assemblée. Quant à la censure des Constitutions, le texte de Nadal permet de croire qu'elle a été l'objet de travaux communs. Un passage de Polanco qui fait difficulté, nous donne peut-être un indice que ces travaux furent entamés dès décembre 1550. Polanco en effet prétend que ni Jay, ni Salmerón, ni Broet, ni Bobadilla ne furent *convoqués*. Or, les quatre ont bien été invités, et deux d'entre eux au moins, Salmerón et Bobadilla, sont venus, comme on vient de le voir [78]. Mais si l'on interprète ce que dit Polanco au sens qu'ils n'étaient pas *arrivés*, on peut situer en décembre 1550 ou au début de janvier 1551 la séance où les Constitutions furent présentées, puisque, d'après le même Polanco, Salmerón vint à Rome en janvier 1551. A partir de ce moment, il pouvait donc participer à la discussion sur les Constitutions. De tout ceci, il résulte qu'il y eut réellement une réunion de la Compagnie, bien que tous les membres intéressés n'aient pas été présents dès le début [79].

---

[74] MI, *Epp.*, III, 233, 237.

[75] Ibid., III, 303-304; cf. FN IV, 606-609.

[76] FN II, 210; III, 804; IV, 606-611; *Chron.*, II, 15.

[77] «Congregatis ergo omnibus, qui domi erant...» *Chron.*, II, 15; «... a los Padres congregados» FN II, 378; «quibus in unum congregatis» FN IV, 606; «Venidos, los hizo juntar en un lugar, y teniéndolos juntos a todos ...» ibid., 607; «Perlecta hac epistola, patres qui convenerant, omnes uno ore laudare ...» ibid., 608. — Leturia pense que les pères devaient se trouver réunis dans la grande chambre de l'appartement d'Ignace. Cf. P. de Leturia, *San Ignacio de Loyola y el año santo de 1550*, dans o. c., I, 427-445 (v. 445).

[78] *Chron.*, II, 15; cf. MI, *Const.* I, p. LXXVIII-LXXXIX, et ci-dessus, p. 275 et 282.

[79] *Chron.*, II, 162-163; cf. MI, *Const.*, I, p. LXXVIII-LXXXIX. — Dans des lettres à l'évêque de Vérone, où Salmerón travaillait, il est dit, le 3 janvier, que Salmerón «retournerait» bientôt à Vérone, et le 17 janvier, qu'il «retournera» au temps désigné. MI, *Epp.*, III, 287, 298. Serait-ce une indication qu'il parvint à Rome entre le 3 et le 17 janvier?

Les instructions plutôt sobres de la huitième partie des Constitutions sur le mode de traiter les affaires en Congrégation Générale, trouvent une illustration abondante dans les renseignements fournis par les sources sur les procédés suivis dans les réunions des fondateurs. Les prescriptions des Constitutions ne donnent que les principes de la méthode de délibération pratiquée par les fondateurs. Elles indiquent pourtant suffisamment que, dans son aspect plus formel, à savoir la procédure, la Congrégation Générale a suivi et continué les réunions des débuts.

Origine et originalité.

La Congrégation Générale de la Compagnie s'est donc développée à partir des réunions des fondateurs. Elle est la réunion de toute la Compagnie, du moins en principe ou, si l'on veut, virtuellement. La *Societas professa*, qui est la continuation du groupe des fondateurs, devrait s'y retrouver en entier comme les premiers compagnons étaient tous présents aux délibérations, dans la mesure du possible, chacun pour sa part étant responsable de toute la Compagnie. Pour eux, dispersés comme ils étaient dans la vigne du Seigneur, ces réunions offraient des moments privilégiés de rencontre personnelle. Lorsque les engagements apostoliques les appellaient ailleurs ou les empêchaient de participer aux délibérations, ils s'en remettaient aux autres qui seraient présents. Dans certains cas, ils envoyèrent leur suffrage par écrit. Ainsi, dans la pratique, il n'est pas réalisable d'avoir sur place tous les profès ayant droit de participation à la Congrégation Générale. Ceux qui ne peuvent pas assister à la Congrégation Générale, s'en remettent à ceux qui y seront présents. L'usage de suffrages écrits a été délaissé dès la première rédaction des Constitutions [80].

Les Congrégations Générales comme les premières réunions n'ont lieu que pour traiter d'affaires graves concernant la Compagnie et pour choisir le préposé général. L'initiative de la convocation revient au général ou, après sa mort, à son vicaire. Au moins pour la réunion de 1550, Ignace, premier général, a pris cette initiative. En dehors des temps de réunion, c'était lui qui se chargeait du gouvernement et des affaires de la Compagnie, notamment de la préparation des Constitutions, que les autres lui avaient confiée. Ils vinrent aux moments opportuns pour les discuter et en décider. De même, comme Ignace, le préposé général sera toujours l'homme qui, après son élection dans l'assemblée de la Compagnie, prend en charge les affaires de l'ordre entier afin de permettre aux autres membres de se consacrer à leurs missions. En vue de son gouvernement, il entretient un contact assidu avec toute la Compagnie

---

Le 20 décembre, on lui avait encore adressée une lettre de Rome. MI, *Epp.*, III, 267. — La distance de Vérone à Rome est de plus de 500 km.

[80] MI, *Const.*, II, 231.

par la correspondance des lettres et par les entretiens avec les compagnons qui lui rendent visite. Là encore, le général continue le rôle qu'Ignace a joué au début. La procédure des délibérations en Congrégation Générale, tout comme dans les premières réunions, comporte des moments de prière et de réflexion personnelle, d'évaluation du pour et du contre, de discussion en commun et de décision à l'unanimité, si possible.

Les récits des événements survenus du vivant d'Ignace comportent parfois des expressions qui reviennent dans les Constitutions ou s'en rapprochent. Ainsi, par exemple, Nadal en 1562 environ et Ribadeneyra en 1567-1569 écrivent que furent convoqués pour 1550 « ceux qui pouvaient venir facilement », une expression utilisée dans les Constitutions dans le chapitre sur la participation à la Congrégation Générale [81]. Un tour de phrase pareil se trouve cependant sous la plume de Xavier en 1540, bien avant la rédaction des Constitutions [82]. Il n'est donc pas exclu que, plus tard, les auteurs aient compris les faits du passé à la lumière des Constitutions.

Eléments d'origine étrangère.

Le fait que certains passages des Constitutions, notamment du chapitre traitant de l'élection d'un préposé général, seraient empruntés ailleurs, ne change rien au caractère propre de la Congrégation Générale. Ces textes décrivent les formalités au niveau de la procédure. Ils ne déterminent pas la structure intérieure de la Congrégation Générale. En rédigeant les Constitutions, Ignace et Polanco, son secrétaire, ont lu les Règles et les Constitutions des ordres plus anciens [83]. Ils en ont assumé certains éléments sans copier les modèles comme tels. Dans le nouveau contexte, ces éléments s'ajustaient dans l'ensemble sans le modifier essentiellement. La Congrégation Générale de la Compagnie en fut rendue conforme au droit commun, tout en gardant son caractère propre [84]. Comparée aux

---

[81] FN II, 209; IV, 606; cf. *Const.*, VIII, III, 1.

[82] « ... juctándosse en Roma los que la Compannía pudiere cómodamente convocar y llamar ... » EX I, 25. — Déjà le Concile de Latran de 1215 parla de ceux « qui debent, et volunt, et possunt commode interesse », c. 42, X, *de elect.*, I, 6.

[83] Cf. MI, *Const.*, I, p. CLXVIII-CXCIX, 268-356; MHSI, *Polanci complementa*, II, 725-807. — Une étude comparative des Constitutions des différents ordres réguliers et du droit commun serait à faire pour illustrer le caractère propre du chapitre ou de la congrégation générale de chaque Institut malgré certains parallélismes. Cf. MI, *Const.*, II, p. CCV-CCXXI; A. CODINA, *Regulae antiquorum ordinum et praeparatio Constitutionum S.I.*, AHSI 1 (1932) 41-72; SAINT IGNACE, *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, II (Paris 1967) 25-26; DE ROECK, o. c., 216[9], 226[43] et [46].

[84] La procédure de l'élection, par exemple, n'est pas inventée par Ignace. En comparaison avec l'élection du premier général en 1541, la formule de l'élection dans les Constitutions est plus conforme au droit commun des élections canoniques. Les trois manières de faire une élection, à savoir par scrutin, par compromis ou comme par inspiration (*Const.*, VIII, VI, 5-7), avaient été entérinées déjà par le quatrième Concile de Latran (1215), l. c. Cf. A. ESMEIN, *L'unanimité et la majorité dans les élections canoniques*, dans *Mélanges Fitting*, I (Montpellier 1907) 355-382; H. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*[4], (Köln 1964) 320, 381. — En 1547, on retrouve certains procédés de l'élection de 1541 dans la lettre d'Ignace aux

chapitres généraux d'autres ordres, elle se présente extérieurement comme une figure analogue. Mais elle n'en est pas le décalque. Dans son essence, elle en diffère par la dynamique même de la Compagnie dans laquelle elle est prise. Elle se ressent toujours de son origine, qui était la vie du groupe des « maîtres parisiens». Au moment où les précisions de source étrangère ont été introduites, il existait déjà un noyau original dans les expériences du groupe des fondateurs. Les lignes de force qui caractérisent la Congrégation Générale comme réunion de la Compagnie, se dessinent dès la réunion de 1539. Elles n'ont pas été empruntées ailleurs.

En ce qui concerne les procédés suivis dans les délibérations, certains traits rappellent la méthode scolastique qui devait être familière à ces anciens étudiants de l'université de Paris. Le rapport de la délibération de 1539 est rédigé dans un vocabulaire qui est plein de réminiscences scolastiques : ils commencèrent en se proposant des « doutes» à « résoudre» ; les ayant «médités», ils donnèrent les « raisons» favorables et ensuite ils « disputèrent par voie contraire» en appliquant les procédés du « videtur quod ...», « si ...», « deducendo ad absurdum et impossibile», etc. ; à la fin, ils « définirent», « déterminèrent», « conclurent» et « confirmèrent» les choses [85].

Eléments d'origine ignatienne.

Néanmoins, les délibérations se déroulent d'après une méthode typiquement ignatienne. Si l'on peut y soupçonner des traces de la discipline scolastique, on y reconnaît aussi l'influence des Exercices Spirituels. Tous les compagnons avaient l'esprit formé à cette double école. Ainsi, le procédé de considérer le pour et le contre est conseillé aussi dans les manières de faire élection dans les Exercices Spirituels. Lorsqu'on doit faire élection, on aura le regard fixé sur la fin pour laquelle l'on est créé, à savoir la louange et le

---

compagnons de Gandia qui devaient choisir un supérieur. MI, *Epp.*, I, 551-562 (v. p.560); XII, 331-338 (v. p. 337). Ignace doit y avoir pensé au mode d'élection pratiqué aux universités de son temps, où le recteur était un étudiant choisi par les conseillers, eux-mêmes étudiants. Cf. G. AJO Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia de las universidades hispánicas*, 3 vol. (Avila 1957-1959); V. LAFUENTE, *Historia de las Universidades, Colegios y demás establecimientos de enseñanza en España*, 4 vol. (Madrid 1884-1889). — Dans les *Constitutiones Collegiorum*, on s'écarte de cette tradition universitaire : « ... elección del Rector, que, no por votos de studiantes, sino por juicio del General ...» (MI, *Regulae S.I.*, 243 ; cf. *Constitutiones de la Universidad de Gandía*, ibid., 212). Dans les Constitutions de la Compagnie, dès le premier texte (*a*), et dans la Bulle d'approbation de 1550, toute référence à une élection faite par les étudiants a disparu (Cf. MI, *Const.*, II, 193).

[85] MI, *Const.*, I, 2-7, 9, 12-13, 23-24 ; cf. FX, 438, 443[6]. — Dans le cadre de cet article, ces quelques indications de l'influence scolastique doivent suffire. Il serait intéressant d'en faire une étude plus détaillée. Cf. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vol., (Freiburg i. B. 1909-1911 ; [2]1957) ; M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montréal 1950 ; [2]1954) ; J. G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure* (Tournai 1961) ; A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik* (Freiburg i. B. 1964).

service de Dieu et le salut de son âme [86]. On se met en face de l'objet sur lequel on veut faire élection et, ayant comme seul objectif la fin susdite, on devra se trouver libre de tout attachement désordonné. On demandera à Dieu la grâce de son assistance, on considérera les avantages et les inconvénients de choisir ou de rejeter l'objet en question et on décidera selon l'inclination de la raison et non selon la motion des puissances sensibles. A la fin, on offrira son élection à Dieu pour qu'il veuille la recevoir et la confirmer [87]. C'est ce que les compagnons ont mis en pratique dans leurs délibérations. En tout, ils s'appliquaient d'abord à se dépouiller de tout désordre et à chercher ensuite la volonté divine pour orienter leur vie et leurs décisions [88]. Cela se faisait dans la prière, la méditation et la pénitence [89].

Quand, en 1539, ils ne trouvèrent pas ce qu'ils cherchaient en matière d'obéissance, ils eurent recours à d'autres moyens encore, comme le suggèrent les Exercices [90]. Ils pensèrent quitter leur milieu habituel pour se concentrer plus librement sur l'essentiel et se disposer à trouver la volonté de Dieu [91]. Ils ne le firent pas, mais ils se préparèrent d'une autre façon. Afin de se mettre dans la bonne disposition, ils s'efforcèrent de se réconcilier avec l'idée de l'obéissance en réagissant contre le désir naturel de l'homme de commander. Les Exercices recommandent de demander au Seigneur ce à quoi l'on ne se sent pas porté, afin d'atteindre la liberté de cœur et d'esprit [92]. Ensuite, les compagnons ne parlèrent pas entre eux pour ne pas s'influencer l'un l'autre. Ils firent la même chose en 1541, lors de la préparation de l'élection d'un général. Dans les Exercices, le directeur évitera toute interférence pour que la volonté divine puisse se manifester plus purement [93]. Enfin, les compagnons recoururent à une fiction analogue à celle de la seconde manière de faire élection dans les Exercices : le conseil à donner à un inconnu à qui on souhaite tout bien ; on se tiendra à la règle que l'on pense

---

[86] SAINT IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, trad. F. COUREL (Paris 1960), n° 169.

[87] *Exercices*, n°s 178-183 ; cf. 188. On retrouve cette méthode dans la délibération d'Ignace au sujet de la pauvreté (MI, *Const.*, I, 78-81) et dans la note de Ribadeneyra parlant d'Ignace : « Su modo de proceder es : primero, desnudarse ; 2°, pedir ayuda ; 3°, pensar ; 4°, concurrir a presentar a Dios» (FN II, 474).

[88] Cf. *Exercices*, n° 1.

[89] Ibid., n° 318-319 ; cf. 82-89.

[90] Ibid., n° 89.

[91] Cf. Ibid. n° 20.

[92] Ibid., n° 157. Le principe de l' « agere contra», formulé dans la seizième annotation des Exercices, découle de la conception de l'indifférence, c'est-à-dire la liberté de cœur envers les créatures. Ibid., n°s 16, 23. — Il trouve plusieurs applications dans les Exercices mêmes. Ibid., n°s 13, 82-89, 150-157, 210-217, 324, 342, 350-351.

[93] Ibid., n° 15. — Comparer d'autres moyens de concentration, ibid., n°s 11, 20, 78-81, 127. — Dans sa traduction des Constitutions, F. Courel fait remarquer que, dans l'élection d'un général, le mode de choix par commune inspiration « rappelle, transposé au niveau d'une communauté, le " premier temps" de l'élection pour le retraitant qui fait les Exercices». SAINT IGNACE, *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, I (Paris 1967) 223². Cf. ci-dessus n. 84.

devoir conseiller à cet étranger [94]. Les fondateurs avaient trouvé dans les Exercices des principes d'action qui dirigeaient leurs entreprises.

Avec l'influence des Exercices Spirituels, on reconnaît aussi dans les délibérations l'empreinte personnelle d'Ignace. Son goût de la dévotion, de la prudence, de la sagesse a été sûrement déterminant pour le ton et la méthode. Avant d'être le préposé, il était le maître spirituel de tous [95]. Etant donné le rôle qu'il jouait d'une part dans la vie du petit groupe d'abord et de la Compagnie ensuite et d'autre part dans la rédaction des Constitutions, il doit avoir assuré la continuité entre le passé et l'avenir en exprimant au sujet de la Congrégation Générale l'expérience acquise au cours des réunions des premières années. S'il a eu recours à des formules trouvées ailleurs, il les a utilisées pour donner forme à sa propre vision. Il aura certainement été informé des pratiques analogues dans les ordres et dans l'Eglise, mais l'expérience qu'il avait faite avec son groupe, était inaliénablement originale. La ressemblance qui existe entre la Congrégation Générale, comme il l'a décrite dans les Constitutions, et les réunions du groupe des fondateurs démontre bien que la Congrégation Générale prend racine dans l'expérience de ces derniers et qu'elle n'est pas une transposition de structures existant ailleurs.

Comme la Congrégation Générale trouve son sens non seulement dans l'exercice du pouvoir, mais dans l'union de la Compagnie qu'elle favorise, ainsi les réunions des fondateurs ne s'expliquent pas exclusivement par la nécessité des décisions à prendre. Ces décisions devaient être prises en groupe, précisément parce que les compagnons étaient tous responsables de l'ensemble et parce qu'ils voulaient rester unis dans l'action, même s'ils étaient dispersés géographiquement. Les réunions étaient des occasions de se retrouver et de puiser des forces nouvelles dans la consolation de ces rencontres. Au delà des préoccupations d'ordre juridique, elles avaient leur sens profond dans l'union du groupe. En cela encore, elles étaient des Congrégations Générales en germe, moyens d'union par excellence de toute la Compagnie.

---

[94] *Exercices*, n°s 185, 339.
[95] Cf. *Chron.*, I, 90; FN II, 98; cf. FN IV, 883-884; EN V, 639.

SUMMARY

The General Congregation of the Society of Jesus just as the Society itself, does not owe its origin to a preconceived juridical structure. It developed from meetings that the first companions and founders held over the course of the years. Relying on written sources, we are taking under consideration the deliberations which were held in Paris in 1534, in Meaux in 1536, in Venice, in Vicenza in 1537 and in Rome in 1539, 1541 and 1550-1551. The last three deliberations are a sort of prototype of the General Congregation. In the other deliberations, certain characteristic notes of the Congregation can be already seen. Following the order in the eighth part of the Constitutions, we have looked into what sort of cases the founders consulted on, who participated, how the meetings were called together and what the procedure was. In doing this, we have seen that the meetings of the beginning years were a sort of General Congregation in the embryonic stage.

The deliberations of the first companions took place only when it was necessary to consult together in function of the near or distant future. These moments could not be predetermined. They were imposed by the demands of the life of the group, especially when it was necessary for the group as such to exercise its responsibility, and when it was a question of important matters for the group or later for the Society. This mode of action was ratified in the Constitutions for the General Congregation which would take place only in a case of necessity to elect a General or for other weighty matters. In everyday life, it was the General who took care of the affairs of the Society.

The chapter in the Constitutions on participation in the General Congregation can be substantially found in the evolution that we see taking place from 1539. Urgent Papal missions caused some of the companions to depart before the work was finished, and this introduced the problem of procedure : in the case where certain members were impeded from participating, how could a decision be made on important matters which concerned all the members ? It was determined to leave the responsibility for the writing of the Constitutions and for other matters touching the whole Society to the judgment of those who would remain in Italy. They could decide by a majority vote just as though the whole Society were present. Actually, in 1541, it was the members who were in Italy and who could easily travel there who assembled and acted in the name also of those who were absent. The absent members had already referred to them everything relating to the Constitutions and the matters of the Society, and with regard to the General, they had handed in their choice in writing. In 1550, all the professed who could easily make the trip without harm to the Society were invited as well as some others. Along with the companions of the very first hour, a second generation was already participating. Because of various commitments and obligations, all did not arrive at the same time and they could not all remain together for the whole period. From then on a General Congregation with all the professed participating was excluded because of the apostolic commitments of many and because of the increasing number of the members of the Society. Those who could not be present trusted the members of the General Congregation and referred matters to them.

The meetings seem to have been called by Ignatius for 1537, and certainly for 1541 and 1550. On this last occasion, he put into practice what he had already formulated in the text of the Constitutions which he had prepared : the General was to alert in good time those who were to participate, by different means, by designating the time, the place and the program for the meetings.

The procedure followed in 1541 for the election of the General contains in substance what was set down in the Constitutions except for a certain number of less important differences. The possibility of a refusal as Ignatius had done in the beginning, is not admitted. In the Constitutions, the procedure for the election is much more detailed than the procedure for other matters. These other matters did not require as many juridical cautions as the election of the General. The meetings of the founders reveal certain aspects of the method used which the Constitutions indicate only in summary fashion. From the beginning, the fundamental schema for the deliberations is outlined : Recommend everything to God, discuss everything together, and come to a unanimous agreement if possible. These three stages are constantly found in all the meetings, including the General Congregation. The instructions of the Constitutions on the procedure to follow in matters taken up in the General Congregation are abundantly illustrated in the information furnished by source material on the procedure followed in the meetings of the founders. The prescriptions in the Constitutions give only the principles of the method of deliberation.

The General Congregation of the Society developed from the meetings of the founders. The fact that certain passages in the Constitutions, notably in the chapter treating of the election of the General, were borrowed from other places, does not change anything in the unique character of the General Congregation. These texts describe the formalities used at the level of procedure. They do not determine the interior structure of the General Congregation. As to that which concerns the procedure followed in the deliberations, certain characteristics recall the scholastic method which must have been familiar to these former students of the University of Paris. Nevertheless, the deliberations unfold according to a method that is typically Ignatian : we recognize the influence of Spiritual Exercises which left their mark on all the companions.

The meetings of the founders are not to be explained exclusively by the need to make certain decisions in common, but also by the need for union in the midst of an apostolic dispersion. In this too, they were the General Congregations in seed, whose meaning does not consist only in an exercise of power but in the union of the Society which they promote.

EN TORNO A LA INDUMENTARIA DE LOS JESUITAS ESPAÑOLES EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

ANTONIO BORRÀS S.I. - Facultad de Teología, Barcelona.

SUMMARIUM. — Quod P. Nadal a. 1562 de vestibus in S.I. usitatis expresserat, morem nempe in ea fuisse vestes cinericii coloris induere, pluribus documentis confirmatur. At in provincia Aragoniae a. 1600 pro iis aliae nigrae substitutae sunt, contra consuetudinem ceterarum Hispaniae provinciarum. Saepe tentatum est omnes hispanos sodales hac etiam in re conformare ; attamen principia ignatiana praevaluerunt, quae scilicet praescribunt ut Societas vestium formam honestorum sacerdotum regionis sequatur.

Dice el padre Jerónimo Nadal en su instrucción *De vestitu* del año 1562 : « Vestes nostrorum domesticae ex crassiori aliquo panno fiant, non quidem nigri, sed viridis cuiusdam coloris [o, según su propia corrección: violacei aut cinericii], qui mos fuit in Societate a P. Ignacio usque; aut si hi colores facile inveniri nequeunt, sint alterius cuiusdam honesti, ut provincialis censuerit» [1]. El padre Aicardo, empero, no da crédito a esta afirmación. Cree que Nadal se equivoca [2]. Ignoramos por qué el célebre comentarista no acepta unas palabras tan claras; las razones que aduce, más bien se revuelven en contra de su posición [3].

Es cierto que las Constituciones de 1541, después de describir la forma del vestido de los jesuitas [4], preceptúan: « Item, la color de los vestidos sea negra ex consuetudine; tamen por el camino, o para algunas tierras, o por casos particulares puede ser de otra color que no sea inonesta, como de pardillo escuro, caetera. Jubones y paletoques sean negros « o» blancos « y no» colorados ni de otra color inonesta. Item, calças ex consuetudine más negras que blancas y pardillas ...» [5]. San Ignacio incluiría, en su mandato a Laínez, este color negro: « La segunda, que andéys vestido y calzado conforme a los capítulos que van con ésta, cerca las constituciones de vestir y calzar. Assimismo os exhorto que queráys guardar el 5º y 6º capítulo del vestir y calzar; y si no lo guardá-

---

[1] MHSI, *Epp. Nadal,* IV, 515.

[2] AICARDO, II, 881: « En estas minuciosidades claro es que Nadal ha de ser corregido».

[3] En su exposición conoce la mayoría de los testimonios relacionados con el vestido de los primeros jesuitas, ibid., 872-882. Véase asimismo: G. SCHURHAMMER, *Franz Xaver: sein Leben und seine Zeit,* I (Freiburg 1955) 457-458.

[4] « Item, las vestiduras sean, una veste a la françesa, larga asta el suelo, menos quatro dedos, poco más o menos; la sotana asta la media pierna, poco más o menos; el manteo un palmo o poco menos más corto que la vestidura larga[...]. Item, traiendo manteo, la ropa larga sea « çe»ñida, por no pareçer fausto, con cinta de cuero negra, de ancho un dedo, o de otra de lana[...]. Item, el traer de los vestidos sea símil o poco disímil de lo que en las tierras se acostunbra». MI, *Const.,* I, 41.

[5] Ibid., 42.

redes por admonición, os mando por virtud de obediencia» [6]. Pero no debe olvidarse que en las mismas Constituciones, y a continuación del negro, se admite otro color.

En Roma se inclinaron por el negro, y se recomendó su uso [7]. En algunas partes se adoptó, como en Coimbra [8]; pero el hecho de encontrarnos con no pocos textos en que se deja libertad al superior para decidir acerca del color [9], creemos que demuestra que para Ignacio lo más importante era que, en el vestir, los jesuitas siguieran el modo de hacerlo los sacerdotes « honestos ».

Los sínodos españoles anteriores al 1600 no imponían el color negro, sino que, como el provincial de Toledo de 1582, se contentaban con exigir el uso de los « cuatro [colores] modestos y más oscuros, a saber: negro, violeta, pardo y castaño» [10]. Este solo dato bastaría para hacernos sospechar que es Nadal y no Aicardo el que tiene razón. Más aún, con motivo del carteo entre san Francisco de Borja y los padres Nadal, Vinck y san Pedro Canisio acerca del vestido que deberían usar los jesuitas en Espira y en general en Alemania [11], nos asegura el padre Nadal: « In Spagna et Portugallo la P. V. sa che vestono come li altri preti. In Roma no c'è certo habito di preti. Come è citá tanto frequentata da forestieri, de' quali ogn'uno conserva il suo habito, il spagnuolo alla spagnuola, francese alla francesa, etc. » [12].

Todos estos indicios nos parecen suficientes como para inclinarnos por la afirmación de Nadal. Inclinación que se ha convertido en certeza al encontrar unas cartas en que claramente aparece que hasta 1600 los jesuitas de la provincia aragonesa vistieron de color pardo, y sólo a partir de entonces empezaron a adoptar el color negro. Parece que los jesuitas de Castilla se mostraron todavía más reacios al cambio. Como veremos, la tensión duraría mas de un

---

[6] En carta del 18 de marzo de 1543. MI, *Epp.*, I, 247.

[7] « Vedete che si vestano in modo conveniente et usino le barrete dei preti, a modo delli scholari nostri, et veste negra, potendossi», se le escribía al P. Elpidio Ugoletto el 22 de noviembre de 1551. MI, *Epp.*, III, 733. — Y al P. Oliverio Manareo, el 30 de mayo de 1556: « et un par de calse et calsete di tela nova nera». Ibid., XI, 463.

[8] « A Coymbra lleguamos el martes de la Semana Santta [...]. Andan todos vestidos de negro, con sotanas largas, manteos, con capillas y bonetes, segund el uso de aquí, muy modestos». Carta del P. Araoz a san Ignacio desde Almeirim el 26 de abril de 1544, MHSI, *Epp. mixtae*, I, 162.

[9] Así en carta a Andrés Lippomano de 19 de octubre de 1549: « Scriví al prior, a Venetia, dexando en su arbitrio el traje de los ynbiados allá». MI, *Epp.*, II, 577. — Y el 9 de mayo del año siguiente se escribía a Juan Bautista Viola: « Delle vesti et letti faccia come gli parerà, et così delle altre cose particulari [...]. Las Constituciones no tan presto las speren; pero ya scriví que en las cosas externas abrá poco que sperarlas: que se acomode a la tierra». Ibid., III. 41. — O al P. Simão Rodrigues, a 30 de junio de 1554: « Acerca del ábito, V. R. haga lo que le pareziere, aunque pareze harto yba de fraile, quando de acá fue». Ibid., VII, 198.

[10] *Actio* III, *Dec.* XXXIV, en IOSEPH SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis*, VI (Romae 1755) 11-12. Véase mi artículo: *El traje del clérigo diocesano: notas históricas*, en *Razón y fe*, 175 (1967, I) 601-624; 176 (1967, II) 33-56.

[11] Véase MHSI, *Epp. Nadal*, III, 355, 400, 477, 493, 790.

[12] Ibid., 433-434.

cuarto de siglo. En 1630 todavía iban los jesuitas españoles de Aragón vestidos de color pardo.

El primer testimonio que hemos hallado se refiere exclusivamente a las « calças». Según las Constituciones, que hemos citado, también en ellas se prefería el color negro. En España eran pardas. San Francisco de Borja se admira de ello, y le contesta el P. Cordeses, provincial: « En lo de las calças pardas, sepa V. P. que es cosa común en la Compañía en toda España[...]. El origen desto no sé yo quál fue; creo yo que fue porque cuestan harto menos que las negras y duran mucho más» [13].

Pasarán casi treinta años exactos antes de encontrarnos con otro documento, y esta vez definitivo. El padre Juste, provincial de Aragón, había escrito al padre Aquaviva pidiéndole permiso para poder vestirse de negro. Responde el padre general:

« ... En el particular que V. R. pide de las ropas negras, de mi parte no havrá dificultad alguna; solamente reparo en la edificaçión de los nuestros, si lo ternán por bien, y en la de los de fuera, si repararán, pareçiéndoles novedad y uso menos conveniente a la humildad y pobreza que hasta aora ha usado esa provincia y usan las demás de España. V. R. lo consulte con esos padres graves de la provincia, y, si les pareçiere que vayan poco a poco introduçiendo algunas, podrán probar y ver cómo salen y se reciven» [14].

Ignoramos por qué el padre Juste pidió este permiso a Roma. Sospechamos que lo haría llevado por el espíritu fundamental de acomodación a las costumbres de los sacerdotes honestos del país. De hecho, en dos sínodos celebrados en aquel mismo año de 1600 aparece una decidida inclinación en favor del color negro para el vestido de los clérigos. Así, en el de Barcelona [15] y todavía más en el de Orihuela [16]. Más adelante la imposición del color negro será absoluta y normal [17].

Pero en 1600 resultaba todavía una novedad. A principios de aquel año se había comunicado al padre Juste, provincial, el nom-

---

[13] En carta del 21 de octubre de 1570. ARSI, *Hisp. 115*, 215r.

[14] En carta del 1° de mayo de 1600. ARSI, *Arag. 6*, *I*, 206r.

[15] « Omnes ordinati deferant habitum honestum, et decentem scilicet vestes talares pulli, et atri coloris, nisi in pagis et locis imperviis, ubi permittitur color mixtus». Const. XXII. *Synodi barcinonensis dioecesanae sub admodum illustri ac reverendissimo D. D. Ildefonso Coloma* (Barcinone 1600) 185.

[16] « Volumus itaque, sub duorum ducatorum poena, ut omnes nigra clericali veste inferiori induantur, pileum iustae ac debitae magnitudinis gestent, galeum ne deferant, nisi eo tempore, quo imbres a caelo decidunt». *Synodus oriolana ... Iosepho Stephano episcopo ... 1600.* En Sáenz de Aguirre, VI, 457.

[17] Así en el sínodo de Tortosa de 1682 se confirma lo prescrito en las constituciones sinodales de la diócesis: « Manam que ningun ordenat de órdens sagrats use vestits exteriors, com seran sotana, manteu o ferreruelo, sinó solament de color negre, y de ninguna manera de altre color; però permetem que precisamén quan vàgent de camí puguen usar de manteu pardo, obscur; y de nit ni de dia sens portar per lo menos sotanilla de color negre, que arribe a cubrir los genolls». Cap. VII de las *Constitutiones synodales dertusenses excerptae ex synodis* (Dertusae 1819) 9.

bramiento de su sucesor en el cargo, padre Melchor de Valpedrosa[18]. Inmediatamente comunicó éste al padre general la desazón que el cambio propuesto había producido en algunos de dentro y de fuera de la Compañía. El padre general le respondió alegando que él había concedido, pero no impuesto, el cambio. Sus palabras son claras:

« V. R. diçe muy bien que yo no di orden que las ropas en esa provincia fuesen negras, porque bien temí que la novedad causaría ofensión, como dice V. R. que la ha causado en los nuestros y en los de fuera ; lo que yo respondí fue que se viese allá, y que, si no se temía desedificaçión, lo podrían haçer, de suerte que yo no hiçe más que permitir, y esto en caso que la permisión no tuviesse inconveniente ; pero, haviendo el que V. R. diçe, en ninguna manera es mi voluntad que se haga» [19].

Antes de cerrar el correo para España, todavía añadió el padre general unas aclaraciones más:

« El P. Miravete me propuso no en nombre de la congregación, sino suyo, que se tiñiesen las ropas en esa provincia. Yo le respondí que allá lo viesen, y, no siendo cosa de nota o scándalo etc. Aora me avisan que lo ha causado en los nuestros y en los de fuera : por amor del Señor que V. R. lo mire bien, y no se haga cosa que ofenda ; pues, no usándose en ninguna de esas provincias, no sé cómo tomarán que en esa se introduzga ; y, quando la cosa inportara mucho, se deve dexar por la nota, quánto más importando tampoco que sean las ropas pardas o negras» [20].

Los partidarios del cambio, lo aceptaron inmediatamente. Los refractarios seguían quejándose a Roma. No podemos precisar hasta qué punto respondía a la realidad lo del « escándalo» y hasta qué grado reflejaba tan sólo la mente y opinión de unos pocos. Algunos habían empezado a teñir sus ropas. El padre general escribió al provincial el 25 de junio de 1601:

« Neçessario es que en esa provincia no hagan novedad en lo de las ropas, sino que se conformen con las demás provincias de España ; pero las que ya están teñidas, y donde se han puesto en uso, no mude de nuevo, ni en el noviçiado se quiten las pardas que usan los novicios» [21].

No dudamos que este asunto se discutiría en la 12ª congregación provincial de Aragón, celebrada el año 1603 ; pero no podemos probarlo. Por la lista de los congregados predominaría lo « tradicional» [22].

---

18 Comunicación del P. Aquaviva al P. Juste, provincial, 7 febrero 1600. ARSI, *Arag. 6, I,* 200v.

19 Carta del P. Aquaviva al P. Melchor de Valpedrosa, provincial, 18 febrero 1601. Ibid., 220v.

20 Ibid., 221r.

21 Ibid., 224r.

22 ARSI, *Congr. 50,* 107r. En ella, por las dificultades de la navegación — « mari praedonibus algerianis et anglis impune grassantibus» — no estuvo presente ningún profeso de las islas Baleares.

La oportunidad del nuevo color facilitaría la introducción de otra novedad: la del uso de la estameña y de otros paños finos [23]. Las nuevas sotanas serían negras y de estameña. Los que creyeron ver en ello un inicio de relajación, escribieron a Roma quejándose. El padre Aquaviva escribió al provincial el 30 de junio de aquel año de 1603:

« Tengo entendido que algunos van de ordinario con vestidos nuevos y de paño más fino del que llevan los demás; lo qual, ultra de ser ocasión de murmuraciones y desgustos, es también contra nuestro orden de que no se permita a nadie paño más fino, etc.» [24].

A los pocos meses volvía a insistir, en carta al padre viceprovincial Pedro Juste:

« Las particularidades que con algunos se hazen en Çaragoça en el comer y vestir, causan en aquel colegio poca paz. V. R. vea adónde llega esto, y si es assí que para algunos se [han] hecho sotanas de estameña, y remedie lo que juzgare tener dello necessidad» [25].

Aprovechando la ida a Roma de los procuradores de las provincias, la de Aragón entregó al suyo, padre Pedro del Villar, un memorial en el que podemos leer:

« 12. En la provinçia de Aragón se an començado a usar rropas negras, y pareçe de inconveniente que los padres de Castilla, quando a ella vienen, deteniéndose por algunos días en los collegios, las traygan pardas, porque los seglares notan esta variedad. Remediarse ha ordenando V. P. que en tal caso usasen de rropas negras como los demás de la casa» [26].

A 2 de enero de 1604 se expedía la respuesta:

« Resp. 12. Parécenos bien que lo vea y remedie el provincial, de suerte que todos lleven las ropas de un mismo color; y assí es bien lo tenga avisado en los collegios, para que se den luego a los huéspedes» [27].

Con esta respuesta podría parecer zanjada la cuestión. No fue así. Con motivo de la congregación provincial del año 1606, los conservadores volvieron al ataque [28]. La elección del nuevo provincial, padre Fernando Ponce, en 1605, podía darles alguna esperanza.

---

[23] Para la tela usada en otros países véase MI, *Font. narr.*, III, 435-436; *Epp.*, II, 205; V, 492-493, VIII, 506; además de lo establecido por las Constituciones de 1541, MI, *Const.*, I, 40-43.

[24] ARSI, *Arag. 6*, *I*, 274r.

[25] A 22 de septiembre de 1603. Ibid., 278v.

[26] « Memorial del padre provincial de la provincia de Aragón y de algunos particulares de la misma provincia». ARSI, *Congr. 50*, 113r.

[27] Ibid., 119v.

[28] Véase la lista de sus componentes en « Acta congregationis provincialis Aragoniae, quae habita fuit Barcinone mense aprilis 1606». ARSI, *Congr. 51*, 127r. En ella no pudo participar, por enfermedad, el P. Rector de Zaragoza, García de Alaviano.

De hecho, había suprimido el uso de la estameña en los vestidos. Medida que desaprobó el padre general Aquaviva por carta del 10 de enero de 1606:

« En lo del uso de las sotanas de estameña, pues estava ya introduzido en Çaragoça y en Valencia con nuestra licencia, y es cosa pobre, no avía que mudar en este particular, mas coverná que se prosiga el uso començado, pues universalmente es deseado; y que ni en esto ni en otra cosa que fuere introduzida en la provincia aya mudança, sin que primero nos avise y tenga nuestra respuesta» [29].

Pero la afirmación del general de que el uso de las sotanas de estameña era « universalmente» deseado no respondía a la realidad. El provincial y los consultores escribieron a Roma sus pareceres, y el padre Aquaviva rectificó:

« Pues V. R. y sus consultores dizen que no ay costumbre ni uso en la provincia de las sotanas de verano, y piden que no se introduzga, acá nos contentamos dello, y assí no ay para qué se hagan para adelante sotanas de estameña» [30].

En el correo siguiente escribía el padre general al padre García de Alaviano, rector del colegio de Zaragoza. En respuesta a la suya del 4 de junio le decía:

« Veremos lo que pide la congregación, cerca de la mudança de las ropas negras, quando venga el procurador, y avisaremos lo que pareciere más conveniente»[31] .

En idénticos términos se dirigía al padre Luis González, rector del colegio de Valencia [32].

En la congregación provincial del 1606, la mayoría optó por regresar al color pardo. Lástima que no se haya conservado el « cursus» de las discusiones. Pero hemos encontrado sus postulados al padre general. El 12 dice:

« Quia togae fusci coloris, quibus ab ingressu Societatis in Hispaniam ad 4m. circiter abhinc annum usa fuerat haec provincia, videntur magis propriae religiosae paupertatis, et communes caeteris Hispaniae provinciis, et multo minoris constant, et diutius integrae conservantur, ut exemplo simul et paupertati consulatur, maior congregationis pars postulat a P. N. ut earum usum revocet in provinciam, non quidem uno tempore, omnium; sed sensim, et sine sensu externorum, quorum ex tam repentina mutatione timeri posset offensio» [33].

---

[29] ARSI, *Arag. 6, II*, 345v-346r.
[30] A 27 de junio de 1606. Ibid., 358r.
[31] A 25 de julio. Ibid., 358v.
[32] Ibid., 359r.
[33] ARSI, *Congr. 51*, 136v.

El padre Aquaviva, que tanto había tenido que sufrir durante aquellos años [34], no se dejó influir por aquella « mayoría», que no representaba ni el sentir de la provincia ni mucho menos el de aquellos tiempos. Su respuesta fue tajante:

« Resp. Cum nigrarum togarum usus iam sit introductus in tota provincia, totque mutationes vitari debere ratio suadeat ; non videtur hac in re quidquam innovandum ; sed potius tenenda consuetudo iam recepta, tum in eadem provincia, tum in plurimis aliis provinciis Societatis» [35].

Los ánimos, de momento, se serenaron. Las últimas intervenciones que conocemos del padre Aquaviva a este respecto, se mueven dentro de la línea que marcara el año de 1606. No ve inconveniente especial en que, en Mallorca, se use la estameña [36], y no permite que los novicios de la casa de probación de Tarragona abandonen la sotana para volverse a vestir con los sayos [37]. Es interesante este último dato, porque el padre Juan Sans, que era rector de ella y maestro de novicios desde noviembre de 1606 [38], una vez elegido provincial en 1616 [39], no parece que diera ningún paso en favor de la reintroducción del color pardo en los vestidos. La muerte del padre Aquaviva, el 31 de enero de 1615, y la subsiguiente elección de su sucesor Muzio Vitelleschi, importó un cierto cambio de mentalidad. De momento nada cambió. Incluso se concedió a los jesuitas de Mallorca que pudieran hacerse las sotanas de estameña [40]. Pero al nombrar en 1622 el padre Vitelleschi los nuevos superiores de las casas de la provincia, eligió como prepósito de la casa profesa de Valencia al padre Miguel Pacheco, « sujeto de grande religión y muy zeloso de la observançia y ministerios» [41], que residía en Todelo. No creemos demasiado aventurado el pensar que con él recibirían los de Aragón que todavía soñaban con un retorno al color pardo, un buen refuerzo.

---

[34] Véase ASTRAIN, III, 652-677.

[35] « R. P. nostri generalis responsa ad postulata congregationis Aragoniae anni 1606. Data Romae die 2. decembris eiusdem anni». ARSI, *Congr. 51*, 137r.

[36] « El rector de Mallorca pide que, atento a los grandes calores que haze en aquella isla, y a que los clérigos pobres visten de estameña, puedan también los nuestros usar della para vestir el verano. V. R. lo trate allá, y, si no ay en qué reparar, se les podría conceder, y de lo que se hiziere nos avise». Carta del P. Aquaviva al P. Pedro Juste, viceprovincial, a 27 de mayo de 1608. ARSI, *Arag. 6, II*, 404r.

[37] « Prosígase el uso que está introduzido de darse sotanas a los novicios, que no es bien ir con tantas mutaciones; aunque a temporadas y por mortificación se podrán usar también los sayos, mas de ordinario tengan sus sotanas». Carta del P. Aquaviva al P. Pedro Juste, provincial, a 16 de julio de 1613. ARSI, *Arag. 7, I*, 51v.

[38] En carta del P. Aquaviva al P. Hernando Ponce, provincial, a 14 de noviembre de 1606. ARSI *Arag. 6, II*, 367r.

[39] Envío de la patente, el 5 de marzo de 1616. ARSI, *Arag. 7, I*, 111v.

[40] El P. Aquaviva concede que, supuesto que en Mallorca los clérigos usaban la sotana de estameña, « las usen [los nuestros] dentro de la dicha isla; mas no fuera della». En carta al P. Pedro Gil, provincial, a 20 de abril de 1620. ARSI *Arag. 7, II*, 223r.

[41] Carta del P. Vitelleschi al P. Pedro Gil, a 13 de junio de 1622. ARSI, *Arag. 7, II*, 301v.

De hecho, con el provincialato del padre Diego Escrivà, tan identificado con la casa profesa, percibimos los primeros síntomas de cierto « espiritualismo». Lo que se refiere a la indumentaria es solamente una minucia [42], pero presupone una tendencia. Ignoramos si dio algún paso para restablecer el color pardo. Tan sólo hemos hallado una carta del padre general en que, a instancias del nuevo provincial, padre Crispín López, retira un precedente mandato. Dice así: « Pues se hallan en la mudança de las ropas negras en pardas las difficultades que V. R. me avisa, no se muden, sino llévese adelante lo que hasta aquí se a hecho» [43].

Al año siguiente, el padre general envió como visitador de la provincia de Aragón al P. Jorge Hemelman [44], malagueño, que había sido dos veces provincial de Andalucía, y en quien el general confiaba plenamente.

Durante su minuciosa visita quiso modificar el color de los vestidos de los jesuitas de Aragón. Escribió al general proponiéndole la necesidad y facilidad del cambio. Creemos que fue el último esfuerzo para volver al color pardo, y abandonar el negro. En todo caso cerramos con la respuesta del padre Vitelleschi esta breve nota, por la que queda patente no sólo la verdad de la afirmación de Nadal, sino que los jesuitas españoles, excepto los de Aragón, todavía vestían de pardo en 1630. Contestaba el padre Vitelleschi al padre visitador:

« Muy buenas raçones son las que ay para que se muden las ropas de esa provincia de negras en pardas, y se conformen con las demás de España y Portugal; y así V. R. lo execute; bastará para esto que las ropas que se fueren haciendo de nuevo, sean pardas, que así se hará esta mudança sin gasto, y no ay mucho que reparar en que por algún tiempo durarán las negras, que agora ay, y avrá variedad de colores de ropas. Sin esto, la a avido hasta agora, pues las ropas an sido y son de tan varios colores, como V. R. me refiere, y antes con la mudança cessará la variedad que a avido, y avrá más uniformidad» [45].

---

[42] « Avísanme que algunos de esa provincia procuran usar de calçones y calçetas de lienço. V. R. lo remedie efficazmente, y no permitta que ninguno use de esto, sino que todos pasen y se conformen con lo común que en la Compañía se usa». Carta del P. Vitelleschi al P. Diego Escrivà, provincial, a 24 de agosto de 1626. ARSI, *Arag. 8, I*, 52v.

[43] Carta del P. Vitelleschi al P. Crispín López, provincial, a 14 de octubre de 1629. ARSI *Arag. 8, I*, 169v.

[44] Sobre esta visita, ASTRAIN, V, 52-53; M. BATLLORI, *Gracián y el barroco* (Roma 1958) 60-70.

[45] Carta del P. Vitelleschi al P. Jorge Hemelman, a 18 de diciembre de 1630. ARSI, *Arag.*, *8, I*, 209r.

SOMMAIRE

Le Père Nadal avait déjà noté en 1562 que les jésuites ne s'habillaient pas uniformément ; ils s'accommodaient aux usages des prêtres honnêtes de chaque pays et employaient des tissus grossiers et obscurs, non noirs.

Vers 1600 cette habitude restait encore en vigueur dans les provinces d'Espagne, sauf celle d'Aragon, où on avait introduit des tissus plus fins en noir («estameña»). A cette date on commence à insister pour qu'elle suive les usages des autres provinces par raisons d'uniformité et de pauvreté. Aquaviva imposa cette uniformité en 1606 après un accord en ce sens, pris par la congrégation provinciale par majorité de votes.

Mais cette décision n'entra pas en vigueur immédiatement, et en 1626 le général Vitelleschi permettait la continuité de l'usage des robes noires dans la province d'Aragon. Seulement quatre ans plus tard, en 1630, d'après l'avis d'un visiteur andalou, le Père Jorge Hemelman, Vitelleschi imposa de nouveau l'accomodation des jésuites d'Aragon à l'habitude des autres provinces espagnoles.

IV. - OPERUM IUDICIA

SAINT IGNACE. *Constitutions de la Compagnie de Jésus.* I. Traduction du texte officiel, notes et index par François COUREL S.I. - II. Introduction à une lecture par François ROUSTANG S.I. Traduction du texte primitif par François COUREL S.I. — Paris (Desclée de Brouwer) 1967, 315 p., 291 p. (= Collection *Christus*, 23, 24).

Desde hace algunos años las Constituciones de la Compañía de Jesús se están poniendo al alcance de todo género de lectores. En 1952 la *Biblioteca de autores cristianos* (B.A.C.) de Madrid las incluyó en su edición manual de las *Obras completas de san Ignacio.* La obra que ahora presentamos nos ofrece la traducción francesa. No es la única pero sí la primera hecha con criterios modernos. Otras traducciones están en curso de preparación más o menos avanzada : nos consta de la alemana, holandesa, inglesa, italiana y tal vez alguna más.

La presentación de las Constituciones en dos volúmenes ha sido una ingeniosa solución que los editores franceses han encontrado para ofrecer, en el primer volumen, una traducción del texto oficial, para el uso de los lectores que quieran tener el texto vigente, y en el segundo volumen la del texto primitivo, destinado a los que deseen profundizar en el estudio del texto ignaciano. La traducción de uno y otro texto es obra del padre Courel, del cual son también las breves notas y el índice analítico del tomo primero. A Roustang se deben las introducciones a uno y otro tomo, breve y como una sobria iniciación la del tomo primero, un verdadero estudio histórico y analítico la del segundo.

Dado que esta traducción francesa se apoya en la edición crítica de las Constituciones, realizada en 1936 por MHSI (aunque los autores han tenido a la vista y utilizado fotocopias de los textos manuscritos), convendrá recordar, para evitar posibles equivocaciones, el contenido de aquella edición y la terminología que en él se empleó. El texto ignaciano pasó por varias redacciones, todas ellas incluidas en el segundo volumen de aquella edición, dedicado a los textos castellanos de las Constituciones. El texto primitivo es el llamado texto *a*, cuya composición los editores de MHSI colocaron entre 1547 y 1550, y que Roustang (p. 53[1]) no cree anterior a 1549, por ser posterior a las *Constitutiones collegiorum*, que a partir de los estudios del padre Leturia todos datan entre 1548 y 1550. El segundo (texto A) es el que presentó san Ignacio, a principios de 1551, a la aprobación de los profesos que pudieron congregarse en Roma, y que se supone debió de quedar terminado a fines de 1550. El tercero (texto B) es el que dejó san Ignacio al morir en 1556. Se le suele llamar *autógrafo* por tener correcciones y añadiduras de mano de san Ignacio, como otro similar de los Ejercicios. Al igual que éste y en el mismo año 1908 fue reproducido fototípicamente en los Stabilimenti Danesi de Roma. Es relativamente fácil encontrar esta edición en las bibliotecas. En el aparato crítico de este texto B en la edición de MHSI, se dan las variantes del texto C, que es el aprobado por la Congregación general primera, en 1558. El último texto castellano, llamado D, es el aprobado por la Congregación general V[a], en 1594. A él y al C hay que recurrir para la interpretación del texto latino, que es el oficial o auténtico.

Los textos traducidos en esta edición francesa son el *a* y el D, indicando en nota las pocas añadiduras que el último lleva sobre el texto B, debidas a las primeras Congregaciones generales. En la práctica, pues, podemos hablar del texto B, que es el que desde el punto de vista crítico nos interesa. Para la traducción de ambos textos en la presente edición francesa, el padre Courel se ha beneficiado de la experiencia adquirida con la traducción de los Ejercicios, publicada en esta misma colección *Christus*, que le dio ocasión de familiarizarse con el lenguaje y estilo de san Ignacio. La suya nos parece una traducción fiel y clara.

Las notas son pocas, pero ponderadas y suficientes. El índice analítico sirve de verdadero comentario. Algunos conceptos, como el de *dévotion*, hubiesen podido ser algo más desglosados, para que el lector no tuviese que enfrentarse con esa selva de números.

Consideramos como un gran acierto la inclusión del texto *a*, sacándolo de la penumbra en que forzosamente yace en la edición de MHSI. Tiene la espontaneidad de un texto primitivo, que en comparación con los que le siguieron nos ayuda grandemente a la reconstrucción de las etapas por que pasó la elaboración de las Constituciones. Para su comparación con el texto B o D hubiese sido muy útil ver al margen los números que desde hace algunos años llevan los diferentes párrafos en el texto oficial. A falta de estos números, se hace muy difícil la búsqueda de los lugares paralelos.

La mayor novedad de esta edición la constituye indudablemente la introducción de Roustang al tomo II. Sobre ella vamos a hacer algunas observaciones. Nos lo permite expresamente el mismo autor (p. 138), quien considera su trabajo como una roturación, que debe ser continuada por quienes no se contenten con una impresión fugitiva ni un conocimiento superficial de la materia. Condición ésta difícil de conseguir, porque no todos podrán aplicarse a un estudio como éste con el tesón y la competencia de R. Más que una introducción a la lectura, la suya es una introducción al estudio de las Constituciones. Labor tanto más meritoria cuanto que, como el mismo R. observa, hemos de lamentar la escasez de estudios previos, que contrasta con la abundancia de los dedicados al libro de los Ejercicios (p. 117). La introducción, todavía válida, del padre Codina, con sus 260 páginas, deja el campo abierto para otras investigaciones o para proseguir las ya realizadas. Así, no tenemos aún una buena edición crítica de las *Industrias* de Polanco que nos ilustre su génesis (p. 26), y deslinde lo que en ellas puso él de suyo, y lo que debe atribuirse a san Ignacio. Aunque en las páginas 11-39 de la introducción expone R. con precisión las etapas por las que pasó la elaboración de las Constituciones, queda aún mucho por hacer acerca de la historia del texto. Todavía se siente más la falta de comentarios de tipo histórico y jurídico (p. 11).

Roustang ha realizado uno de los estudios que podía hacerse, el de la comparación del texto *a* con los siguientes, sobre todo con el texto B. Digamos en seguida que todas sus predilecciones son para el texto *a*. Cree que el genio de san Ignacio se expresa en él más claramente (pp. 8, 120[76]). Y no es que se haya adentrado en su estudio con un partido preconcebido. Al final de su trabajo (p. 138) nos dice que en el decurso de la lectura del texto *a* le fueron apareciendo siempre cosas nuevas, que le llevaron a una constante modificación de su manera de comprender las intenciones del fundador de la Compañía. Pero, si no con ideas preconcebidas, es claro que R. ha examinado los textos con una menta-

lidad suya particular. Lo reconoce cuando nos dice (pp. 7, 35, 122, 137) que todos somos tributarios de un modo de ver las cosas propio de nuestro tiempo, de nuestras tradiciones, de nuestras preocupaciones personales.

Cree R. que el texto B ha perdido mucho de la originalidad de pensamiento que tenía la primitiva redacción. El orden con que se presentan las cosas es más directo y espontáneo en *a* que en B. San Ignacio — lo demuestra ya en los Ejercicios — era partidario de las divisiones ternarias, que aparecen reiteradamente en *a* y desaparecen a veces en B (pp. 57, 58, 60, 75). Nosotros creemos que estas divisiones, aquí como en los Ejercicios, son de tipo práctico y no revelan en Ignacio una determinada tendencia filosófica. Un modo genético de pensar (de lo material a lo espiritual, de lo inferior a lo superior, del cuerpo al alma) ha cedido el puesto a una concepción de tipo jurídico y escolástico (pp. 28, 65, 71, 72, 73, 76, 84). Examinando las Constituciones parte por parte, capítulo por capítulo, llega R. siempre a la misma conclusión. ¿ Cómo explicar una transformación semejante ? Para R. la cosa es clara. Sabiendo que Ignacio se valió de la colaboración de otros, sobre todo de la de Polanco, la responsabilidad recae en éstos, que no supieron captar la originalidad del pensamiento ignaciano, el cual quedó difuminado, si no ya desvirtuado, al pasar por sus manos. La afirmación se repite con insistencia, por ejemplo en las pp. 65, 66, 72, 75, 81, 84, 85, 86, 106, 109, 113, 120. Más que probar esta responsabilidad, la supone, y, a la verdad, sobre la base de un fundamento muy frágil : el de la diversa formación cultural de Ignacio y de Polanco. La explicación nos parece insuficiente. No olvidemos que san Ignacio también cursó los estudios filosóficos y se graduó en artes en las mismas aulas parisienses que Polanco. Es verdad que éste tuvo una más completa formación teológica que el fundador, pero las divergencias que aquí se señalan no son de índole teológica. Y ¿ por qué no pudo ser el mismo san Ignacio el autor de los cambios que no son del gusto de R. ? La cosa es grave, porque puede dejar al lector desprevenido la impresión, no sólo de que el texto B es inferior al texto *a*, sino de que en el texto oficial se ha falseado el pensamiento del autor de las Constituciones.

Reduciendo el tema a sus justas proporciones, observaremos que nada hay en definitiva que se refiera a la substancia, la cual se conserva inalterada en ambas redacciones. Varía, a lo más, el orden con que se exponen las cosas y el modo de presentarlas (pp. 51, 66, 73, 103, 128, 129). Esto, si puede tener importancia dentro de un determinado sistema filosófico, la tiene menos tratándose de un texto legislativo, como son las Constituciones.

Por limitarnos a dos puntos particulares, notemos las observaciones de R. sobre el modo de concebir la vida religiosa que tuvo san Ignacio, y sobre los votos de los escolares de la Compañía. R. cree ver expresado en el texto *a* un concepto de la vida religiosa más conforme al ideal primitivo de san Ignacio y sus compañeros (pp. 16, 18, 20, 26, 44, 60, 66, 76, 83, 84, 86, 93, 128, 133). La Compañía debía ser « una comunidad cuya cabeza fuese Cristo, es decir, un grupo de predicadores itinerantes y pobres» (p. 83, 128). Notemos de pasada que este ideal no es tan original como pudiera parecer a primera vista. En una u otra forma, es una aplicación de aquella « vida apostólica» o « imitación de los apóstoles» que estuvo a la base de órdenes mendicantes, como la

fundada por santo Domingo. En la Compañía una evolución tuvo que verificarse necesariamente desde el voto de Montmartre a las deliberaciones de Roma, que fueron concretándose en el plan de fundar una nueva orden religiosa. Por más que la Compañía tuvo características verdaderamente innovadoras, no podía dejar de entrar dentro de los cauces tradicionales, sin lo cual difícilmente hubiera podido conseguir la aprobación pontificia. Respecto a los votos de los escolares, R. se fija en el hecho de que al principio se anteponía la promesa de entrar en la Compañía a los votos de pobreza, castidad y obediencia (pp. 43, 79, 129, 130). Lo que interesaba era sobre todo la integración de los sujetos en el cuerpo de la Compañía. Tenemos aquí una de las cuestiones de orden, o, si se quiere, de precedencia, que interesan a R. y que él aprovecha para encuadrarla dentro del esquema sociológico con el que mira las Constituciones. Tal vez no tiene en cuenta R. que en la más antigua de las normas pensada por san Ignacio, la de *Fundación de collegio*, de 1541, se anteponían los votos perpetuos de pobreza y castidad a la promesa de entrar en la Compañía (MI, *Const.*, I, 56 ; Olivares, *Los votos de los escolares de la C. de J.*, Roma 1961, p. 193). Y nótese que, en el mismo lugar, los votos se proponen no tanto como un vínculo que une con el cuerpo de la religión, sino — siguiendo el pensamiento de santo Tomás — como un acto que perfecciona al individuo. Fue en la segunda redacción de aquel documento, que los autores datan entre 1544 y 1546, cuando se exigió a los escolares solamente el voto de entrar en la Compañía, aun cuando acostumbraban emitir también los votos de pobreza y castidad, acompañados del de obediencia (ibidem). Siguen así las cosas en 1550, hasta que en 1552-1553 se llega a la legislación definitiva, que prevé los tres votos seguidos de la promesa de incorporarse en la Compañía definitivamente, en el grado que ella señalare. Vemos aquí, como en tantas otras cosas, un caso de la fluctuación o evolución que el tiempo, la reflexión y la experiencia sugirieron a san Ignacio. Aun cuando es verdad que la Compañía cada vez se fue acomodando más a las formas canónicas establecidas, estos votos de los escolares, que entonces no eran públicos, pero tampoco meramente privados, conservaban mucho de su originalidad. Original también era la separación establecida entre la emisión de estos votos y la admisión por escolares aprobados. Nosotros creemos que esta separación existió de hecho, y que los textos de las Constituciones que hablan de ello han de ser ententidos por lo que se hacía en la práctica — ya desde los tiempos de san Ignacio —, de la cual son testigos fehacientes hombres como Nadal y Polanco que vivieron los hechos. Así lo entendemos con Olivares, en la obra ya citada, y con Scaduto, en su *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, III, 394-395. Esta legislación estaba sujeta a muchas dificultades, que no se resolvieron hasta que la bula *Ascendente Domino* de Gregorio XIII en 1584, tras una verdadera evolución de la materia, dejó establecidas las normas actualmente en vigor.

Nos dice R. (p. 127) que su único método de investigación ha sido el análisis literario. Aun este método lo reduce casi exclusivamente a la comparación del texto *a* con los posteriores, sin adentrarse mucho en la elaboración interna del mismo texto *a*. El análisis literario es un método excelente, pero no es el único que puede aplicarse. Mencionemos el histórico y el filológico. ¿ Qué nos dice la historia acerca de la composición de los diferentes textos de las Constituciones ? Digamos algo, limitándonos al punto de la colaboración del padre Polanco, de la que ya trató el padre Codina en su introducción (MI, *Const.*, II, p. CXLIV-CXCII).

El padre Nadal comienza así los apuntes de su diario, por lo que se refiere al año 1547 : « P. Polancus secretarius Societatis. Constitutiones incipit serio componere pater Ignatius» (MHSI, *Epp. Nadal*, II, 2). No se trata de una simple coordinación de hechos. Sólo cuándo tuvo a su lado al padre Polanco, comenzó « seriamente» san Ignacio a escribir las Constituciones. La colaborazión de Polanco comenzó inmediatamente después de su llegada a Roma en 1547 y no se terminó hasta la muerte de san Ignacio. Entre el fundador y su secretario se inició bien pronto una compenetración nunca desmentida (p. 24). Lo primero que hizo Polanco fue un inventario de los papeles que tenía san Ignacio relativos a las Constituciones (MI, *Const.*, I, 220-231). No era mucho : la fórmula de la profesión, los puntos sobre los colegios y sobre los fundadores, las constituciones de 1541, parte de *Constituta et annotata*, las constituciones de los escolares de 1546 y el texto α del Examen, que parece ser de este mismo año (MI, *Const.*, II, p. CLXX). Es claro que Polanco no vio entonces el diario de san Ignacio, por el que nos constan sus deliberaciones sobre la pobreza, tenidas en 1544 y 1545.

Uno de los primeros trabajos de Polanco fueron las *Industrias* que llevan su nombre y que hoy se colocan en 1548, es decir, al año siguiente de la llegada de Polanco a Roma (MHSI, *Monumenta paedagogica*[2], I, 28). Es claro que las *Industrias* son un primer esbozo de las Constituciones, a las que pasó buena parte de aquéllas (para detalles véase MI, *Const.*, II, p. CLXXVIII-CLXXXVI). Son, por supuesto, anteriores al texto *a*. De aquí se sigue que, si se quiere forzar lo que se refiere al papel de Polanco, cabría decir que el primer proyecto de las Constituciones fue suyo. R. (p. 73) ve la dificultad, y sale a su encuentro diciendo que antes que llegase a Roma Polanco existían ya las constituciones de 1541. Es verdad, pero lo es también que las *Industrias* se extienden a muchas más cosas que aquellas constituciones. La semejanza entre las *Industrias* y éstas es tan grande, que los editores de MHSI (*Polanci complementa*, II, 776 nota) y el padre Dudon (*Revue d'ascétique et de mystique*, t. 15, 1934, p. 255-256) creyeron que las *Industrias*, o parte de ellas, eran posteriores a las Constituciones. Me consta que el padre Codina al principio se inclinó a esta hipótesis, en la cual se salvaguardaba mejor la originalidad de san Ignacio ; pero se rindió ante los hechos, y admitió lealmente lo que hoy es indubitado. La solución, a nuestro juicio, es que también en la redacción de las *Industrias* Polanco actuó como secretario de san Ignacio, aunque tuvo en ellas una parte cuya entidad solamente estudios especializados podrán revelarnos. En uno de los manuscritos de las *Industrias*, el del códice *Instit. 188*, hay al principio (f. 163r) una nota autógrafa del padre Possevino, que dice así : «Industrie per aiutar il prossimo, composte dal P. Giovanni Polanco secondo quel che sentiva della mente del P. Ignatio, nostro Fondatore, sicome il P. Polanco disse al P. Possevino».

Polanco tuvo también parte en la elaboración del texto *a* (vid. MI, *Const.*, II, p. LX). Aquí la crítica textual nos pone ante un hecho curioso. Este texto *a*, cuya paternidad se quiere reservar íntegra para san Ignacio, se nos ha conservado en un manuscrito (códice *Instit.* 7 del ARSI) que está escrito en gran parte y muy corregido de mano de Polanco, mientras parece que no intervino ni una sola vez en él la mano de san Ignacio. Ya sabemos que Polanco nunca se contentó con ser un mero copista. En cambio en el texto B (llamado autógrafo), copiado casi todo por los amanuenses, vemos bastantes veces la mano

de san Ignacio que añade o corrige, como también la de Polanco. Hay folios en los que la colaboración estrecha entre los dos salta a la vista, como en el fol. 141v, correspondiente al nº 683, en el cual vemos a Polanco completar una añadidura empezada por san Ignacio. Muchas más veces vemos la mano del santo en el texto A, en el cual la disposición de la materia es ya la del texto B (cf. MI, *Const.* II, p. LI-LIV, notas 16, 17, 19 y 22-26).

San Ignacio, pues, no sólo vio, sino que tuvo parte activa en la elaboración de A y B. Responde R. (p. 86) diciendo que las correcciones de san Ignacio solamente tocan a puntos secundarios y que por lo demás depositó su confianza en sus colaboradores, sobre todo en Polanco. Esta es una suposición poco probada, y que nos parece en contradicción con el carácter y con la conducta de san Ignacio. No se hace un gran favor al santo si se le presenta como inconsciente de su originalidad (pp. 65, 74, 86, 110, 109, 121) y permitiendo que otros introdujesen en su obra cambios notables. Creemos más bien que hay que admitir que fue san Ignacio el verdadero autor de los cambios introducidos en las redacciones sucesivas, sean ellas o no conformes con nuestros puntos de vista. Tenemos en confirmación de ello los testimonios explícitos de Nadal y de Manareo, que reivindicaron para san Ignacio la total paternidad de las Constituciones. Nadal, refiriendo, a lo que parece, un testimonio del mismo san Ignacio, escribió : « Dixit [Ignatius] nihil esse in Constitutionibus quod sit Polanci, nisi in re collegiorum aliquid et universitatum, quod tamen est de eius mente» (MI, *Const.*, II, p. CLXIV ; en un manuscrito reproducido en MI, *Fontes narr.*, III, 637, se da como testigo de este dicho a Ribadeneyra). El padre Manareo, independientemente, a lo que parece, de este dicho, completa lo que en él se dice con estas palabras : « Ipsemet enim [Ignatius] Constitutiones fecit et Declarationes omnes, hoc excepto quod cum in quarta parte, de universitate, studio generali et gradibus facultatum conferendis ageret, aliquid lucis cum a P. Iacobo Laynes, tum a P. Ioanne Polanco, tum denique a P. Andrea Frusio, qui in universitatibus diversis fuerant, accepit» (MI, *Const.*, II, p. CLXV). Un dato importante para comprobar que Polanco sometió el texto, punto por punto, a la aprobación de san Ignacio, lo tenemos en las observaciones que el mismo Polanco escribió al margen del texto C : « Esto dudo si lo reveyó nuestro Padre» (MI, *Const.*, II, 394, aparato) ; « Esto se añadió, aunque no sé si lo vio nuestro Padre (ibid., 641, aparato). Si en más de una ocasión Polanco expresó esta duda, hemos de concluir que lo ordinario era que Ignacio revisase el texto en todos sus puntos particulares. No queda, pues, sino atribuirle en su totalidad, no sólo el texto *a*, sino aun los textos posteriores, con los cambios en ellos introducidos, sean o no de nuestro agrado. Polanco atribuyó a la humildad del santo el que, al morir, no hubiese cerrado las Constituciones, dejando la última palabra a la Congregación general (MI, *Fontes narr.*, I, 768). Esto es verdad, pero también pudo ser que el santo confiase poder perfeccionar todavía más su texto. En todo caso, mientras el texto *a* no es más que una acumulación de materiales en orden a escribir las Constituciones, el texto B nos deja expresado el pensamiento último del fundador. Y no sería justo ver solamente en él los defectos o los que nos parecen serlo, comparándolo con el texto *a*. He aquí un tema de estudio : los complementos y perfeccionamientos que el texto B ha aportado sobre los textos que le precedieron.

Para hacer más luz sobre el tema que nos ocupa, queda todavía

el empleo del método del análisis filológico, al que R. ni siquiera alude. Es claro que para identificar la persona de un escritor nos ayuda su lenguaje y estilo. Esto vale particularmente en san Ignacio que tuvo un modo de expresarse tan caraterístico. Es éste un tema que no vamos a afrontar aquí porque requeriría un detenido estudio, realizado por un experto en la materia. La empresa no es fácil, porque debería, ante todo, determinar con toda precisión los rasgos de lenguaje típica y exclusivamente ignacianos para distinguirlos de los usados por el padre Polanco. Entra, además, también aquí el problema de la colaboración entre los dos. ¿ Hasta qué punto Polanco escribe por cuenta propia, y cuándo se limita, en cambio, a reproducir las expresiones de san Ignacio ? Nos hemos encontrado con palabras o construcciones que, a primera vista, parecen de san Ignacio y, al ir a buscarlas en el manuscrito, las hemos visto puestas por la mano del secretario. El estudio que proponemos nos daría seguramente nueva luz acerca de la génesis de los varios textos de las Constituciones y nos haría ver con más precisión cuál fue la verdadera parte desempeñada por el padre Polanco en la composición de las mismas.

Roma. C. DE DALMASES S.I.

GARCÍA JIMÉNEZ DE CISNEROS. *Obras Completas.* Vol. I. *Introducción e índices.* Vol. II. *Texto.* (Ed.) Dom Cipriano BARAUT. — Abadía de Montserrat 1965, 8º, xv-249 p., 16 facsímiles, y xii-939 p. (= Scripta et Documenta, 15 y 16).

Como reformador del monasterio de Montserrat y como escritor de obras ascéticas de importancia, bien merecía García Jiménez de Cisneros la publicación de sus obras completas. Dom Cipriano Baraut ha realizado éste que él llama primer intento de publicación global de los escritos cisnerianos. Lo ha hecho con tanta erudición y competencia, que permiten juzgar esta edición como definitiva, salvas las correcciones y añadiduras siempre posibles.

En García de Cisneros la obra reformadora y la actividad literaria van juntas, o, por mejor decir, se funden en una sola. Las obras ascéticas que compuso, tenían como objeto directo promover la vida espiritual de sus monjes, y de hecho tuvieron un influjo que duró siglos. Ante todo se propuso el abad de Montserrat renovar la vida de oración, tanto pública como privada, y a este fin van encaminadas sus dos obras principales : el *Directorio de las horas canónicas* y el *Ejercitatorio de la vida espiritual.* Otras obras se dirigían a las varias clases de personas que integraban la gran familia montserratense : *Constituciones de los hermitaños*, *Constituciones de los monjes*, *Constituciones de los donados*, *Constituciones de los capellanes*, *Regula puerorum.* Añádanse las *Costumbres y ceremonias del Monasterio de Nuestra Señora de Montserrat.* Todos estos escritos encuentran cabida en la presente edición. Cuando de una obra se conservan un texto castellano y otro latino, como es el caso del *Directorio* y del *Ejercitatorio*, con muy buen acuerdo se nos ofrecen uno y otro texto.

Para que mejor pudiese contemplarse, en su conjunto, todo el cuadro de la vida espiritual montserratense, el a. ha reproducido, en el apéndice, algunas obras que no son de Cisneros, pero que salieron del scriptorium y de la imprenta del monasterio durante su régimen abacial.

Con ello se pone de relieve también uno de los aspectos más interesantes de su personalidad: el impulso dado a la imprenta de Montserrat.

La introducción y los índices forman un volumen aparte de más de 250 páginas. Esto solo indica cómo el a. ha querido estudiar de una manera exhaustiva todos los aspectos que se relacionan con la obra de Cisneros. Tras un capítulo inicial en que se delinea la personalidad del abad y el ambiente que le rodeó, se pasa al examen de cada uno de sus escritos. Todos los temas que la lectura de los mismos sugiere, los vemos aquí tratados: fecha de composición, contenido, doctrina espiritual, fuentes, ediciones, lengua y estilo, influencias ejercidas.

En esta introducción el mayor espacio se dedica, como era natural, a la obra que ha dado más celebridad a García de Cisneros, el *Ejercitatorio de la vida espiritual.* Juzgamos del mayor interés dos apartados de este estudio: el dedicado a la doctrina espiritual contenida en este tratado, y el de sus fuentes. Cuanto a éstas, el a. las ha investigado con lealtad y objetividad y, como resultado de su trabajo, ha podido identificar los autores que han influido en todas las partes del *Ejercitatorio.* Interesantísimo es el cuadro de las páginas 88-91, en el que se resume este análisis de influencias. Solamente por lo que se refiere al capítulo 10° le ha sido imposible descubrir su procedencia. Un punto muy importante hay que tener en cuenta, y es que, mientras hasta ahora se consideraba que todos los autores manejados por Cisneros eran latinos, en cuanto a la lengua en que él leyó sus obras, ahora vemos que Cisneros hizo amplio uso de un autor hispánico, el único, Francisco Eiximenis, cuyo *Tractat de contemplació* influyó en varios capítulos del *Ejercitatorio.*

Al tratar sobre la influencia del *Ejercitatorio*, el a. no podía menos de relacionar este libro con los *Ejercicios* de san Ignacio. Lo ha hecho con ponderada moderación. El tema, como en general el de las relaciones de san Ignacio con Montserrat, es difícil, porque sobre él estamos escasamente informados. El principal defecto que se ha cometido al tratarlo, ha sido el de no discernir suficientemente la autoridad y valor de los testimonios. Los contemporáneos fueron muy parcos al hablar de san Ignacio y Montserrat. No sólo redujeron la permanencia del santo en la montaña al episodio de la confesión y vela de armas, sino que además describieron su estancia en Manresa con datos que llenan el período de once meses transcurridos junto al Cardoner. Testigos tardíos y mediatos, cuando se promovía ya la causa de glorificación del santo, merecen solamente una atención muy relativa, tanto más que sus dichos se prestan a veces a varias interpretaciones. Por ejemplo, algunos de los que se han recogido para probar que san Ignacio condujo por algún tiempo vida solitaria, pueden entenderse tanto de Montserrat como de Manresa. Podemos concederles solamente, por tanto, un grado más o menos grande de probabilidad. ¿Leyó san Ignacio el Ejercitatorio? También sobre este punto concreto es poca la luz que nos dan las fuentes primitivas. A pesar de ello, el padre Ribadeneyra — autor al que hay que atender por los datos que nos da, aunque no tanto por la forma literaria con que los reviste — conjeturó que era «muy probable» que san Ignacio hubiese leído el *Ejercitatorio.* Creo que prudentemente podemos atenernos a la opinión de Ribadeneyra. Más difícil es admitir un verdadero influjo, si prescindimos de puntos secundarios como, por ejemplo, el del título de Ejercicios, la división en semanas (que en san Ignacio equivalen a períodos varios de duración y no a círculos de siete días como en Cisneros), quizás los exámenes, aun cuando éstos pudo encontrarlos

también san Ignacio en la tradición anterior. Pero lo principal de uno y otro libro difiere radicalmente. Los *Ejercicios* no son un tratado de vida espiritual ni un método para iniciar en la oración. No se basan en las tres vías (solamente una vez, nº 10, se mencionan las « vidas » purgativa e iluminativa). Del todo diferente es el intento pretendido por los dos libros. Más que la comparación entre los elementos que los componen, puede ayudarnos tener presente que, si incluimos el libro de los *Ejercicios* en la corriente de la oración metódica, en ningún otro centro, si no es en Montserrat, ni en ningún otro libro, si no es en el *Ejercitatorio*, pudo san Ignacio iniciarse en la doctrina y en la práctica de dicho método de oración.

Roma. C. DE DALMASES S.I.

Grande antologia filosofica, diretta da Michele Federico SCIACCA, coordinata da A. M. MOSCHETTI e M. SCHIAVONE : *Il pensiero della Rinascenza e della Riforma* (Protestantesimo e Riforma cattolica). Voll. VI-XI. — Milano (Marzorati) 1964, 8º, XX-1530, XVI-2545 (voll. VII-IX), XII-1048 e XVI-1184 p.

Crescit eundo ... La *Grande antologia filosofica* fa sempre più onore al suo titolo. Le prime due parti — *Pensiero classico*, *Pensiero cristiano* —, pubblicate nel 1954, comprendevano insieme cinque volumi. A distanza esattamente di un decennio, tardanza dovuta a un malaugurato concorso di circostanze, appare la terza parte, che da sola, per un periodo esteso più o meno tre secoli (metà del sec. XIV - metà del XVII), abbraccia ben sei volumi. Il piano dell'opera, come divulgato all'inizio, ne contemplava soltanto due. Evidentemente gli egregi curatori devono aver avuto le loro buone ragioni per largheggiare tanto. Forse non si coglie lontano dal segno se si individuano — oltreché nell'oggettiva molteplicità degli aspetti che presenta il periodo, tempo di crisi del pensiero tradizionale e di gestazione di un mondo nuovo, e nella presenza, ormai avvenuta, di culture nazionali nell'Europa occidentale — in due considerazioni : la relativa novità di una così ampia presentazione dei tre secoli in questione, e l'attualità di questi, sia perché più vicini al nostro interesse in quanto matrici del pensiero moderno, sia perché oggetto oggi della più viva ricerca e discussione. Valeva pertanto la spesa offrirne, anche a costo di un'apparente disarmonia, aspetti di solito trascurati o sbrigati in breve, oppure lontani dalla cultura corrente in Italia. Supposta, naturalmente, la concezione più larga dell'attributo « filosofica » che presiedette già ai volumi precedenti e che rispecchia del resto l'odierna situazione nel campo della filosofia e della sua storia. Oggi infatti l'interesse degli studiosi si volge, accanto all'indagine propriamente filosofica come risulta dalle sue tradizionali partizioni, anche, e spesso con maggior vivacità, sui domini più recentemente incorporati alla riflessione filosofica (estetica, pedagogia, storia ...), anzi su quanto forma o ha formato oggetto di speculazione e meditazione e che può venire sotto la generica denominazione di « pensiero » o di « dottrina » (giuridica, scientifica, economica, religiosa, politica ...).

Ecco, pertanto, il contenuto di questi volumi, che seguono fedelmente, quanto a introduzioni, bibliografie e presentazione dei testi, il modulo vario, ma sempre così ricco, dei precedenti, come ne riproducono le signorili qualità tipografiche.

Nel VI, oltre la bibliografia critica generale (p. 1-87), si danno complete panoramiche delle interpretazioni che si sono susseguite fino a oggi sulle periodizzazioni e i concetti stessi di Umanesimo, Rinascimento, Riforma, Riforma cattolica e Controriforma (e l'ampiezza si giustifica anche in vista dell'uso meno accurato di tali termini poi fatto dai vari contributori; per l'interpretazione dell'Umanesimo si vedano anche le pertinenti considerazioni fatte dal p. I. Colosio O. P. nella sua introduzione ai mistici italiani, nel vol. IX); segue quindi il pensiero filosofico dei periodi umanistico e rinascimentale in Italia (incluso il Cusano). Il vol. VII continua col pensiero dell'Umanesimo e del Rinascimento fuori d'Italia: Francia (F. Simone), Spagna e Portogallo (M. Batllori e R. G. Villoslada), Germania (H. Lutz), Erasmo (R. Cantoni), Inghilterra (R. Weiss).

L'VIII e il IX volume sono consacrati al pensiero, rispettivamente, del Protestantesimo e della Riforma cattolica, titolo, quest'ultimo, da prendersi molto elasticamente: vi si trova, posta tra i *Problemi teologico-filosofici della Riforma cattolica* (a cura di G. Rambaldi S.I.) e *La Seconda Scolastica* (di C. Giacon S.I.), *Religione e filosofia nel Rinascimento*, che, del resto, sembrerebbe spettare ai volumi seguenti, dedicati a singoli temi; inoltre l'esposizione dei mistici italiani inizia dalla fine del Trecento.

Le tre correnti culturali che occupano questa terza parte dell'*Antologia* — Umanesimo-Rinascimento, Riforma, Controriforma — sono state fin qui illustrate separatamente, nei limiti del possibile. Nei due volumi restanti viene studiato insieme l'intero periodo storico che le racchiude, da vari punti di vista: concezione della storia, pensiero politico, dottrine economiche (condotte a tutto il Seicento; vol. X), rapporti tra filosofia e filologia, pedagogia, occultismo, scienza, estetica (includendo anche il Barocco), filosofia dell'amore, diritto e politica (vol. XI).

Non tocca a noi addentrarci in una approfondita analisi, né giudicare sia l'insieme sia le singole scelte operate sui testi e il valore delle rispettive introduzioni, spesso vere e originali monografie. Diremo solo che ci par chiaro che l'opera costituirà ormai un punto obbligato di riferimento per gli argomenti in essa trattati, e avanzeremo al solerte e coraggioso editore due richieste: la prima, che negli indici siano riportate le pagine per ogni paragrafo delle introduzioni e la bibliografia che le conclude, e per ogni autore rappresentato nei testi; la seconda, che, pur rimandando al volume finale, secondo il programma previsto, il completo indice onomastico, già fin d'ora alla fine di ogni parte vengano indicati i vari luoghi dove è illustrato, o presente con propri testi, un medesimo autore. Sono due servizi che portano via poco spazio e raddoppiano la voglia di utilizzare l'opera. E' vero che ormai questa procede con passo spedito — è già stata annunciata la prossima uscita della quarta parte —; ma, anche così, ci vorranno ancora non pochi anni per arrivare al traguardo della parte ottava, l'Indice generale appunto.

Non è invece estranea al nostro periodico la semplice presentazione di questa parte della *Grande antologia filosofica.* Il periodo in essa compreso è quello dell'apparizione della Compagnia di Gesù, e anzi del suo ruolo precipuo nella storia del pensiero. Come si riflette esso nei grossi volumi dell'*Antologia*? Adeguatamente, va subito affermato. Una particolareggiata segnalazione di ciò che in ogni volume concerne la Compagnia è già stata fatta nell'AHSI 34 (1965) 384, nº 233. Qui fermiamo l'attenzione su alcuni punti più interessanti o complementari.

Fra gli interpreti dell'Umanesimo e del Rinascimento è preso in considerazione pure il Tiraboschi, al quale viene attribuito di aver per

primo — in pieno contrasto, ad es., con Voltaire, cf. p. 93 — qualificato come più glorioso per l'Italia il sec. XV anziché il XVI (VI, 120). Per la riflessione sulla Riforma e Controriforma, sono addotte anche le posizioni dei pp. Tacchi Venturi e Villoslada: della prima si rilevano pregi e limiti, la seconda viene invece riguardosamente respinta (pp. 351, 352 n. 84, 366-67 nn. 171 e 173). Ricorrente in questa sezione, com'è ovvio, la valutazione, in un senso o nell'altro, del significato di s. Ignazio e della sua fondazione.

Il grosso dei testi di autori gesuiti è distribuito fra i voll. IX-XI. Circa l'origine della giurisdizione dei vescovi il rappresentante della teoria della giurisdizione mediata è indicato nel Laínez, riportandosene due testimonianze (IX, 1780-82); come è soprattutto con passi del Bellarmino che viene illustrato il pensiero dei teologi intorno ai vescovi e al papa nel concilio (p. 1789-95); il medesimo è citato pure per dichiarare il vero senso del decreto tridentino circa la Volgata (p. 1814-17), mentre è forse dello Jaio il passo di pp. 1821-23 sulla Tradizione. Nella controversia libertà-grazia espongono la posizione gesuitica Molina, Suárez e, con un testo dell'*Auctarium*, Bellarmino (p. 1844-53).

Per le posizioni gnoseologiche e metafisiche degli autori del primo secolo della Compagnia è preziosa la sintesi puntualizzatrice del p. Giacon intorno a Toledo, Pereira, Fonseca e Suárez (p. 2046-48; testi, p. 2089-2111); mentre per l'aspetto politico-giuridico occorre rifarsi a vari contributi: per il solo Suárez allo stesso Giacon (p. 2048-53; testi, p. 2111 2125), per l'insieme, all'Ambrosetti (XI, 1009-11; testi di Bellarmino, p. 1102-13; Molina, p. 1137-40; Suárez, p. 1141-66; Mariana, p. 1167-75); limitatamente al pensiero più strettamente politico, al Giacon per il Bellarmino e il Mariana (p. 2053-55; 2126-35), al Firpo nel complesso (c. XV: « La politica dei gesuiti »; X, 685-687; sono trascritti testi non solo dei due precedenti, ma anche di Possevino e Ribadeneira, come rappresentanti dell'antimachiavellismo: p. 691-712).

In campo pedagogico non ci sono solo le pagine della specifica monografia del Bertin (XI, 223-226, 233-234; della *Ratio* sono riportate le regole del professore di retorica), con giudizi che non ci trovano del tutto consenzienti, ma anche quelle inserite da F. Simone nella sua trattazione del Rinascimento francese, particolarmente interessanti per l'aristotelismo voluto da s. Ignazio (VII, 32-36). Per l'estetica si hanno alcuni brevi passi di Gracián (XI, 931-933) e uno di Pallavicino (935-936). L'economia è rappresentata da un testo delle *Disputationes de contractibus* di Molina (X, 2018-20), appartenente alla Scuola di Salamanca, che sviluppa la teoria della quantità di danaro in circolazione, con influenza su altri scrittori cattolici, fra i quali Lessio e de Lugo (X, 996-997).

Nel settore ascetico-mistico, infine, è da segnalare la posizione che il p. Colosio fa al Gagliardi del *Breve compendio*, appaiandolo a Battista da Crema nella qualifica di « i due più austeri e più influenti maestri del Cinquecento » e tuttavia aperti alla gioia (IX, 2168-69) e definendolo « il mistico del sec. XVI più profondo e acuto nel descrivere l'amor proprio, le sue varie specie, i suoi effetti e la sua subdola e pertinace invadenza » (p. 2172), allegandone poi un proporzionato quantitativo di citazioni (p. 2300-10).

Padova - Roma. M. Colpo S.I.

CLEMENTE FUSERO. *I Borgia.* — Milano (Dall'Oglio) 1966, 8°, 415 p., 24 ill.

Assai sovente le nostre sezioni bibliografiche raccolgono libri generali sui Borgia, quando si estendono al ramo dei duchi di Gandia, e più specificamente a san Francesco Borgia.

La bibliografia borgiana è più abbondante nell'aspetto piuttosto letterario che in quello delle vere ricerche storiche. Nell'uno e nell'altro campo ci sono opere che si appellano all'obiettività, opere che non nascondono una profonda antipatia e prevenzione verso quella esuberante famiglia, opere infine inclini alla simpatia e addirittura all'entusiasmo.

Qui ci troviamo dinanzi ad un libro piuttosto letterario che storico, il quale si apre con questa palese dichiarazione : « Alle impennate degli entusiasmi è difficile sottrarsi, scrivendo dei Borgia» (p. 8). L'entusiasmo però non conduce l'a. all'apologia incondizionata, ma alla cautela.

Dopo aver pubblicato singole biografie divulgative di Cesare Borgia e di Giulio II, il F. intraprende un'opera generale su tutta quanta la famiglia Borgia. Non tutti i suoi apprezzamenti ci trovano consenzienti, forse perché ci sentiamo più inclini alla simpatia che all'entusiasmo. Lasciando da parte i punti opinabili — e ce ne sono tanti nella storia borgiana —, vorrei soltanto toccare alcuni che, a mio parere, dovrebbero essere riveduti nelle seguenti edizioni.

Le origini della casata dei Borgia da don Pedro de Atarés è priva di ogni fondamento storico. Vari cavalieri aragonesi provenienti dalla cittadina aragonese chiamata Borja si stabilirono dopo il 1238 in tutto il regno di Valenza, da nord a sud, e presero il nome di provenienza come cognome. Probabilmente non tutti appartenevano alla stessa famiglia. Un ramo però si sparse nelle città di Valenza, Alzira e Xàtiva ; e da questo germogliò la famiglia che entrò nella storia europea con l'elezione di Alfonso de Borja a papa Callisto III nel 1455. I suoi tre anni di pontificato vengono trattati con sincerità. Purtroppo si ricade nel topico di abbinare l'ideale di crociata del nuovo papa di fronte all'avanzata incontenibile dei turchi, con la sua origine spagnola, senza tener conto che lo spirito di crociata si era fermato, a Valenza, dal 1275 (esclusa la breve campagna di Giacomo II contro Almeria nel 1310), e che nelle terre dei Borgia da ben due secoli i cristiani e i mori convivevano pacificamente. L'atteggiamento di Callisto III fu, allora, una posizione prettamente europea. Finalmente, a ragione, l'a. rigetta la supposizione che Alfonso de Borja sia stato il padre del cardinale Francesco (la filiazione del quale resta ormai documentatamente precisata ; cf. *Studi di filologia e di storia in onore di Tammaro De Marinis*, I, Verona 1964, 45 n. 1).

La politica italiana e pontificia di Alessandro VI viene esposta dal F. con precisione e sobrietà. Resta meno precisa la sua politica familiare e spagnola, specie fino al momento della calata di Carlo VIII nel 1498. Conseguentemente perde interesse, nell'opera, il sorgere del ramo dei duchi di Gandia, mentre invece si danno nuove tracce su la discendenza di Goffredo Borgia principe di Squillace (p. 365 n. 1). Il libro si chiude con alcune pagine (378-397) comprensibilmente simpatizzanti su « I duchi di Gandia», principalmente sul IV duca, poi III generale della Compagnia di Gesù. Ma anche qui avremmo desiderato che il F., pur dentro le linee letterarie prefissesi, avesse tenuto conto dei più recenti studi su le circostanze della morte dell'imperatrice e su lo stato sociale della Catalogna durante il suo viceregno.

Roma. M. BATLLORI S.I.

Historia residentiae Walcensis Societatis Jesu ab Anno Domini 1618 avo. Geschichte der Jesuitenresidenz in Wałcz (Deutsch-Krone) 1618-1773. Herausgegeben von Max ROHWERDER unter Mitwirkung von Anneliese TRILLER, geb. BIRCH-HIRSCHFELD. — Köln-Graz (Böhlau) 1967, 8°, XII-326 S., 3 Abb. (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, 4).

Litterae Annuae. Die Jahresberichte des Neußer Jesuitenkollegs 1616-1773. Übersetzt und erläutert von Peter STENMANS. Mit einem Anhang zur Geschichte des Quirinus-Gymnasiums. — Neuß 1966, 8°, 404 S., 28 Abb. (= Schriftenreihe des Stadtarchivs Neuß, 4).

Die vorliegenden zwei Textausgaben sind verwandt, doch ist ihr Inhalt grundverschieden. Verwandt sind sie insoweit, daß sie die Geschichte zweier Häuser der Gesellschaft Jesu — die der Residenz von Wałcz in Polen und des Kollegs von Neuß in Deutschland — in der Form der Jahreschronik darstellen. Auch der Zeitraum ist praktisch der gleiche, vom Jahre 1618 beziehungsweise 1616 bis zur Auflösung der Gesellschaft Jesu im Jahre 1773. Die Verfasser sind unbekannt und die Herausgeber der Texte haben gar nicht versucht, sie zu ermitteln. Es war auch nicht notwendig, denn beide sind nach fest umrissenem Schema geschrieben, so daß der Inhalt von den Verfassern im wesentlichen überhaupt nicht abhängt.

Die Verschiedenheit des Inhalts ist durch den Zweck bedingt. Während die *Historia residentiae* sozusagen nur für den Hausgebrauch angefertigt ist, sind die *Litterae annuae* sowohl für die in der ganzen Welt zerstreuten Jesuiten, wie auch für die Freunde und Wohltäter der Gesellschaft Jesu zur Erbauung und Nachahmung bestimmt. Dies muß man bei der Benützung dieser Texte als historischer Quelle immer berücksichtigen.

Die *Historia residentiae Walcensis Societatis Jesu* ist eine kritische Ausgabe des lateinischen Originaltextes. Bei einigen Jahren wurde neben der eigentlichen Hauschronik auch der Jahresbericht, *Litterae annuae*, beigegeben, so z.B. zu den Jahren 1628, 1631-1635 usw., wobei der Unterschied zwischen beiden im Stil und Inhalt klar ersichtlich ist. Die Residenz von Wałcz war eine ausgesprochene Seelsorgestation, vom Jahre 1662 ab mit einer Schule verbunden. Durchschnittlich gab es 8 Jesuiten im Haus, 6 Patres, 1 Lehrer (Magister) und 1 Bruder. Nach Möglichkeit hat man immer für beide Bevölkerungsteile, für die Deutschen und Polen, Sorge getragen. Die Arbeit war nicht nur auf Wałcz beschränkt, sondern der ganze Landkreis wurde einbezogen. Man kann sagen, daß die Haupttätigkeit eben in diesen Missionen zu den umliegenden Ortschaften bestand. Ebenso ist auf Grund von dieser Hauschronik feststellbar, daß sich aus dem Zusammenleben zweier Nationen praktisch keine Schwierigkeiten ergaben. Wohl aber wird freudig und ausführlich darüber berichtet, daß der deutsche Pfarrer Stanislaus Albert Berent am Feste des hl. Stanislaus Kostka bei den Jesuiten zum ersten Mal in seinem Leben eine polnische Predigt hielt (S. 148). Mehr Schwierigkeiten, Streite und Prozesse gab es mit den Protestanten und Juden, wobei öfters ein gehöriger Teil der Schuld die Jesuiten trifft, wie z.B. im Jahre 1696 (S. 144-149).

In dieser mehr als hundertfünfzig Jahre umfassenden Chronik ist sozusagen die ganze Geschichte der Stadt und des Kreises Wałcz mit allen bedeutenderen Ereignissen, wie Kriege, Seuchen und Hungersnot

enthalten. Noch wichtiger sind aber die ständigen Eintragungen, die das Leben einer ländlichen Gemeinde mit all seiner Sonnen- und Schattenseite schildern. Für Erforschung des religiösen Lebens, der Frömmigkeit und des Brauchtums, des Glaubens und Aberglaubens ist diese Chronik eine wahre Fundgrube. Ebenso wichtig ist sie für die Familienforschung des ganzes Landkreises bis nach Posen hinaus.

Der Text wurde sehr sorgfältig herausgegeben. Unleserliche Stellen wurden genau vermerkt. Es ist schade, daß der Herausgeber das Original nicht benutzen konnte — ihm stand nur eine Photokopie zur Verfügung (S. 1) — sonst hätte man sicher noch einige Lücken ergänzen können. Jedem Jahresbericht ist eine kurze deutsche Zusammenfassung vorangestellt. Ein ausführliches Glossar der selteneren lateinischen Ausdrücke erleichtert das richtige Verstehen der Chronik. Die Personen-, Orts- und Sachregister sowie die Liste der Jesuitensuperioren von Wałcz sind mit besonderer Sorgfalt zusammengestellt. Dem Ortsregister liegt die latinisierte Form des Textes zugrunde, wurden aber mit Hinweisen die deutschen und polnischen Ortsnamen ebenfalls angeführt. Das Sachregister « soll vor allem ermöglichen, den edierten Text im Hinblick auf Barockkultur und Barockfrömmigkeit auszuschöpfen » (S. 319). Um einige Beispiele zu nennen, sollen erwähnt werden: Altäre, Altarschmuck und -Gerät; Bilder, Tragbilder und Statuen in der Kirche und bei der Prozession; Heiligenfeste; Panegyris; Theateraufführungen und Gedichte in der Jesuitenschule usw. Was wir in dieser schönen Ausgabe sehr vermissen, ist eine geographische Karte, die den Wirkungskreis der Jesuiten von Wałcz viel anschaulicher hätte machen können.

Die deutsche Übersetzung der *Litterae annuae* des Neußer Kollegs verdankt ihre Entstehung dem 350jährigen Jubiläum des Staatlichen Quirinus-Gymnasiums zu Neuß. Es war ein glücklicher Gedanke, dem Gymnasium und der Stadt Neuß eine so originelle und schöne Festschrift zu überreichen. Damit ist eine anderthalb Jahrhundert umfassende unmittelbar aufgezeichnete Chronik dem breiten Publikum zugänglich gemacht. Diejenigen, die sich für die Heimatgeschichte interessieren, werden sicher dieses Buch oft in die Hand nehmen und mit Hilfe der Liste der merkwürdigen Begebenheiten auf S. 14-18 immer wieder etwas Neues entdecken. Aber auch für die Historiker gibt es in diesen Jahresberichten reiches Material. Zur Geschichte des Unterrichtswesens, des kulturellen und religiösen Lebens, der Volksfrömmigkeit, der Arbeitsmethode der Jesuiten in Schule und Seelsorge, aber auch zur Geschichte der Franzosenkriege und ihrer Folgen findet man zahlreiche Angaben, die von Augenzeugen berichtet werden und, trotz der Eigenart der Jahresberichte, wertvolle Anhaltspunkte liefern. Diese Eigenart bringt aber viele Schwierigkeiten mit sich. Die handelnden Personen werden namentlich kaum erwähnt, mit Ausnahme der im betreffenden Jahr verstorbenen Jesuiten, die mit einer kurzen Lebensbeschreibung bedacht werden. Von den sicher vorhanden gewesenen Schwierigkeiten und Mißerfolge wird kaum berichtet, es sei denn, daß sie auf irgendeiner Weise der Erbauung dienen.

Der Übersetzung lag das Manuskript des Historischen Archivs des Erzbistums Köln zugrunde. Nach der kurzen Beschreibung der Quellen und der Geschichte des Originals (S. 7-10) gibt P. Stenmans eine kurze Einführung über die Gesellschaft Jesu (S. 11-13). Hier müssen wir einige Angaben richtigstellen, die zu Mißverständnissen Anlaß geben könnten.

Die Priester der Gesellschaft Jesu sind in zwei Gruppen eingeteilt. Es gibt die Coadiutores spirituales formati mit den einfachen und die Professen mit den feierlichen Ordensgelübden. Für die Letzteren waren ursprünglich die Profeßhäuser bestimmt. Wichtiger ist die Richtigstellung der Erklärung, wer die Lehrer (*magistri*) am Kolleg zu Neuß waren. Stenmans schreibt : « Man unterschied im Haus zwischen Priestern und Lehrern, die zwar auch Priester, aber nicht in der Seelsorge tätig waren. Lange Zeit wirkten in Neuß vorwiegend Repetenten (noch nicht geweihte) als Lehrer» (S. 12). Die Lehrer — im lateinischen Original als *magistri* oder ausnahmsweise *professores* bezeichnet — waren aber keine Priester, sondern Scholastiker, die ihr Philosophiestudium beendet hatten und vor der Theologie einige Jahre in den Kollegien unterrichteten. Wenn auch Priester den Schuldienst versahen, wurden sie in den vorliegenden Jahresberichten als solche ausdrücklich vermerkt, z.B. S. 31, 47, 49 usw. Die Repetenten erschienen erst im Jahre 1632 in Neuß. Sie waren zukünftige Lehrer, die am Kolleg unter Anleitung erfahrener Professoren den Unterrichtsstoff der Gymnasien wiederholten — daher der Name — und in Übungskursen auf das Lehramt vorbereitet wurden (cf. DUHR II-2, S. 553-555). Man kann sagen, daß diese *collegia repetentium* überhaupt die ersten Lehrerbildungsanstalten waren.

Im Anhang, entsprechend dem Festschriftcharakter, wird von H. Gilliam die *Errichtung des Jesuiten-Gymnasiums im Jahre 1616* dargestellt (S. 328-332), während P. Stenmans in einem *Überblick über die Geschichte des Neußer Gymnasiums* den Ablauf dieser 350 Jahre behandelt (S. 333-352). Den Band schließt ein Verzeichnis der Abiturienten in den Jahren 1853-1966 von H. Neubauer (S. 353-396) und ein Register zu den *Litterae annuae* (S. 397-402) ab. Ein ausführlicheres Sachverzeichnis hätte sich sicher gelohnt und den Wert dieser schönen deutschen Ausgabe der *Litterae annuae* noch mehr erhöht.

Rom. L. SZILAS S.I.

ANGEL SANTOS HERNÁNDEZ S.I. *Bibliografía misional.* II Parte : Histórica. — Santander 1965, 8°, 1300 Seiten. (= Bibliotheca Comillensis ; Misionología, Obra desarrollada en doce volúmenes, vol. III, Bibliografía misional II, Parte histórica).

Dieses umfangreiche Werk des Professors in Comillas und an der Gregoriana enthält nicht weniger als 3.633 Nummern (bei denen eine Nummer oft sehr viele Artikel einschließt). Die Bibliographie erstreckt sich auf die neuere Epoche (seit den Mongolenmissionen des späten Mittelalters bis zur Gegenwart) und umfaßt alle Kontinente, wobei Europa nicht als Missionsland, sondern als Missionare sendender Erdteil betrachtet wird. Die missionierenden Christen werden allzu vereinfachend in Katholiken und Protestanten eingeteilt ; somit gibt es praktisch nur katholische und protestantische Missionen ; von den Orthodoxen und der Ökumene erfährt man nicht besonders viel. Die Werke sind kurz beurteilt (ob der Autor wohl alle gründlich gelesen und studiert hat ?) und alphabetisch nach den Autoren bei den einzelnen Ländern geordnet, wie auch die Artikel. Dieses macht den Eindruck eines großen Durcheinanders. Man wird nicht viel Mühe haben, überall Ungenauigkeiten und Fehler und methodische Mängel zu finden (so werden zuweilen die Titel von Übersetzungen geboten statt der Originalwerke). Die Auswahl ist nicht

nach klaren Überlegungen erfolgt. So vermißt man Wichtiges und findet Belangloses. Bei einer Neuauflage wäre der Plan der Anlage gut durchzudenken, auf Akribie in den Titeln zu achten, die Auswahl wissenschaftlich vorzunehmen und die Gruppierung unter « katholische » und « andere christliche Missionen » vorzunehmen.

Die Gesellschaft Jesu ist infolge ihrer intensiven Tätigkeit auf den verschiedensten Missionsfeldern seit vier Jahrhunderten und ihrem starken Drang zur Publizistik angemessen vertreten. Wir treffen sie praktisch in allen Spalten des Buches, zuweilen in eigenen Abschnitten ; so in Indien (322-327), China (507-520), Japan (624-629), Canada (689-695), in Kalifornien (734-737) und (als missionarische Wirkkraft) in Europa (114-127). Zerstreut finden wir zahlreiche Werke und Artikel notiert bei den Stichworten Naher Osten, Mogulmission, Madurai, Bengalen, Malabarische und Chinesische Riten, Indochina, Philippinen, Alaska, USA und andere amerikanische Länder (Indianermissionen), Reduktionen in Paraguay ; Tätigkeit im Kongo, Monomotapa, Madagascar und Äthiopien ; schließlich auf zahlreichen Inseln Ozeaniens. Auch nur die bedeutendsten erwähnten Jesuitenschriftsteller anzuführen, würde zu weit führen. Von unserm Historischen Institut allein treffen wir die PP. A. de Egaña, E. Burrus, L. Campeau, I. Iparraguirre, E. Lamalle, Ser. Leite, M. Scaduto, G. Schurhammer, J. F. Schütte, A. da Silva, J. Wicki, F. Zubillaga.

Rom. J. WICKI S.I.

GABRIELE DE ROSA. *Storia del movimento cattolico in Italia.* Vol. I. *Dalla restaurazione all'età giolittiana.* Vol. II. *Il partito popolare italiano.* — Bari (Laterza) 1966, 8°, 662 e 588 p. (= Collezione storica).

Gabriele De Rosa è oggi uno degli studiosi più qualificati della storia del cattolicesimo italiano nell'età contemporanea, ed è nettamente superiore a qualche altro che, se anche più noto presso il grosso pubblico, è rimasto ad un livello di giornalista più che di storico. Partito da una posizione non sempre lontana, almeno in parte, da una mentalità laicista, il De Rosa ha rapidamente assunto un atteggiamento più imparziale ed oggettivo, fondato sull'esame dei documenti e sulla loro obiettiva valutazione [1]. La sua produzione storiografica, ormai copiosa, si distingue per la copia dei dati archivistici, frutto di pazienti, estese e fortunate indagini, per l'intelligente puntualizzazione dei problemi e per il vigore della sin-

[1] L'ispirazione marxista della prima edizione della *Storia politica dell'Azione Cattolica in Italia* (2 voll., Bari, Laterza, 1953-54), pur unita ad un « notevole sforzo di comprensione da parte dell'a., animato anche da una sincera ansia di verità », è stata affermata esplicitamente con le parole riportate da F. Fonzi (*Humanitas*, t. 8, 1953, p. 64), e da P. Scoppola (*Rassegna storica del Risorgimento*, t. 40, 1953, p. 292). Per altro questa ispirazione non salvò l'a. dalle severe critiche di un marxista ortodosso, Candeloro (*Società*, t. 9, 1943, 199s). È interessante notare l'evoluzione dei giudizi sul De Rosa dati dal p. Messineo nella *Civiltà cattolica*: più che ad un cambiamento soggettivo del recensore, sembra equo attribuirne la causa al cammino percorso dall'a. Cf. *Civ. catt.* 1956, II, 413 (riserve sull'opera *Crisi dello stato liberale in Italia*, in cui trapela una mentalità laica imbevuta del mito del clericalismo) ; 1958, III, 193 (elogi della *Storia del Partito Popolare*, dove la mentalità moderatamente liberale dell'a. non falsa le prospettive) ; 1963, III, 51 (approvazione incondizionata del libro *I conservatori nazionali*, e del metodo storiografico del De Rosa, che interroga i documenti e li interpreta senza travisarli).

tesi. In questa sede non intendiamo di fare un completo esame dell'opera segnalata, in tutta la sua vasta problematica politica, sociale, religiosa, ma solo rilevarne gli aspetti che interessano da vicino la Compagnia di Gesù. Rinviamo perciò i lettori alle numerose recensioni, apparse qua e là, per quanto riguarda l'impostazione generale del lavoro, le numerose ed importanti questioni che l'a. volta a volta affronta, avanzando soluzioni e ipotesi ora condivise in pieno dagli storici, ora vivacemente criticate. Omettiamo anche deliberatamente un confronto esauriente fra la prima edizione e la nuova, che pure rivelerebbe l'evoluzione dell'a., non solo quanto al metodo di ricerca, ma anche nella sua mentalità generale ed in alcuni giudizi sui punti più discussi. Quanto scriviamo si riferisce perciò unicamente alle pagine dell'edizione ora indicata, che rappresenta il pensiero dell'a. nella sua piena maturità umana e scientifica [2].

Il De Rosa conosce ora in modo esemplare la storia della Compagnia in Italia nell'Ottocento, ed in particolare quella della *Civiltà cattolica*, avendo avuto il privilegio, di cui nemmeno tutti i gesuiti possono facilmente godere, di poter accedere all'archivio della rivista, traendone un materiale di prim'ordine. Il primo volume riproduce, ora parzialmente ora integralmente, vari articoli usciti nel periodico da lui diretto, *Ras-*

---

[2] Fra le numerose recensioni della prima edizione, che in realtà consta di due opere diverse ed indipendenti, uscite a distanza di vari anni (*Storia politica dell'Azione Cattolica in Italia*, Bari 1953-54; *Storia del Partito Popolare*, Bari 1958), cf. quelle di P. Scoppola, di F. Fonzi e di G. Candeloro sopra indicate, di L. Ambrosoli in *Belfagor*, 8 (1953) 479-481 per la prima parte; per la seconda quelle di A. Messineo, già segnalata, di P. Scoppola, in *Il Mulino*, 7 (1958) 546-550, di P. Serini in *Il Mondo*, 22 aprile 1958. Cf. anche le varie rassegne sugli studi intorno al movimento cattolico in Italia di P. Scoppola, E. Passerin d'Entrèves, L. Ambrosoli, C. Melzi, G. Verucci, G. Rossini, indicate accuratamente in P. Scoppola, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea* (Bologna 1966) 15 nota. Cf. anche ivi 30-35, 344s, 353s. — Mentre la *Storia del Partito Popolare* è passata nella nuova edizione quasi immutata, con lievi modifiche redazionali e l'attenuazione di qualche giudizio, specie sull'unità sostanziale del partito, la *Storia politica dell'Azione Cattolica in Italia* ha subito una profonda rielaborazione, che ha largamente modificato la prospettiva di fondo della prima edizione, eliminando o correggendo vari giudizi, dando maggior parte alla considerazione dei fatti, ed allo studio dei rapporti del movimento cattolico con i fenomeni economico-sociali dell'epoca, correggendo alcune sviste, come quella, severamente rimproverata dallo Scoppola, del preteso ma inesistente rifiuto della *Civiltà cattolica* ad accettare la distinzione fra *tesi* ed *ipotesi*. Valga ad esempio della rielaborazione quanto l'a. diceva della *Rerum novarum* e degli articoli sociali della *Civiltà cattolica* nella prima edizione (I, 145s), e nella nuova (I, 270s). Cf. anche nuova ediz., I, 11s. Le critiche rivolte alla *Storia p. dell'A.C.* riflettevano soprattutto l'insufficiente padronanza della materia, l'eccessiva prevalenza data alla considerazione delle idee a scapito di alcuni dati di fatto essenziali, la riduzione del movimento cattolico alle iniziative organizzate degli intransigenti, dipendenti dalla gerarchia, ed al fine che esse avrebbero dovuto raggiungere secondo l'a. Il De Rosa trascurava eccessivamente l'apporto dei transigenti ed il nesso stretto fra le due correnti: né questa visuale, che suppone un'interessante e discutibile problematica sul concetto stesso di «movimento cattolico» (cfr. P. Scoppola, op. c., 42-46), è stata sufficientemente modificata nel rifacimento dell'opera. Il giudizio sul pensiero sociale cattolico è apparso a qualche cattolico, non a tutti, troppo sbrigativo, mentre i marxisti hanno criticato l'insufficiente attenzione rivolta ai fini pratici che esso si sarebbe proposto, la difesa di determinati gruppi sociali, aristocratici e borghesi, che avrebbe fatto della Chiesa una potenza capitalistica. Alla *Storia del Partito Popolare* è stato invece mosso l'appunto di aver insistito troppo sulla sua unità effettiva, dimenticando che molti erano lontani dalle idee difese tenacemente da Sturzo, di avere insomma studiato il partito al vertice e non alla base, e di aver sfumato troppo il problema dell'autonomia effettiva del partito di fronte alla Chiesa. La questione si collega con la polemica condotta dalla *Civiltà cattolica* nel 1924. Altri rilievi si riferiscono a giudizi sul comportamento del partito e dei suoi esponenti di fronte al fascismo.

segna di politica e di storia (cf. l'elenco, vol. I, 630, dove però non è segnalato l'articolo *Alle origini della Civiltà cattolica*, in *Rassegna di politica e di storia*, n. 107, p. 7-16). Da questa diretta conoscenza delle fonti e dallo studio della bibliografia relativa, l'a. è arrivato alla conclusione: « Non si può fare la storia del movimento cattolico intransigente, specialmente per gli anni che vanno dal 1850 sino a tutto il pontificato di Leone XIII, senza dare un posto di primo piano, di ispirazione se non di guida, in certi momenti, ai gesuiti. Per non dire del Diessbach, che fondò il movimento delle Amicizie cristiane, da cui doveva nascere una delle più interessanti storie del cattolicesimo papale, antigiansenista e alfonsiano, ricordiamo il gruppo dei cattolici padovani intransigenti che si formò al collegio Fagnani sotto la guida del gesuita Sandri; ricordiamo Paganuzzi, che fu vicino ai gesuiti; Acquaderni, Fani e Malvezzi, che ebbero l'assistenza del gesuita Pincelli nel promuovere la fondazione della Società della Gioventù Cattolica. Più nota è l'influenza diretta che esercitarono i gesuiti nel progettare o promuovere i movimenti di laicato cattolico organizzato: da Luigi Taparelli d'Azeglio al Curci al Pavissich» (I, 95). Questa ottima sintesi è largamente sviluppata in varie parti dell'opera, in modo oggettivo, che non nasconde deficienze ed errori, ma anche fa risaltare il profondo spirito religioso da cui l'ordine ed i suoi membri erano animati, ed i valori che essi difesero, il più delle volte forse in modo efficace.

L'influsso della Compagnia all'inizio dell'Ottocento si rivela innanzi tutto nelle *Amicizie Cristiane*. Dal loro fondatore, il Diessbach, esse traggono gli elementi caratteristici, che riflettono la spiritualità della Compagnia: profonda interiorità, affidata non al fervore soggettivo, ma alla fedeltà ad un regolamento che imponeva varie pratiche di pietà e di penitenza; attaccamento cavalleresco e romantico alla Chiesa; lotta contro gli errori moderni, attraverso la diffusione della buona stampa; fedeltà al governo legittimo, unione cioè del trono e dell'altare (I, 30-32). L'intransigenza della seconda metà dell'Ottocento abbandona gradualmente il legittimismo, si organizza su scala nazionale mirando alla conquista delle masse più che alla formazione di *élites*, moltiplica i suoi interventi in tutti i settori. Eppure, accanto a queste innegabili e vistose differenze, identica resta l'ispirazione religiosa, anzi la stessa forma di pietà, popolare e solida al tempo stesso. Il De Rosa, sulla scia dell'Aubert, ne tratteggia efficacemente il carattere ed i suoi rapporti storici con la Compagnia, ricorda che la spiritualità dell'ordine non era legata al legittimismo ed al tradizionalismo (osservazione solo apparentemente superflua), sottolinea che all'inizio dell'Ottocento essa si fece « più profonda e moderna», guarda con simpatia al Roothaan e al Taparelli per la loro intensa vita interiore.

Sul Taparelli l'a. ritorna a proposito della polemica col Gioberti e della rivoluzione siciliana del '48, riassumendo i risultati esposti diffusamente nel libro *I gesuiti in Sicilia e la rivoluzione del* 48 (Roma 1963) — cf. AHSI 33 (1964) 355-357 —. De Rosa mette in luce i limiti del programma giobertiano e la sua antitesi con le tesi del Taparelli. Nel primo la religione diventa in certa misura strumento in difesa della nazionalità, nel secondo la nazione resta subordinata ai valori religiosi. Il pensiero taparelliano, rimasto sul piano puramente speculativo, formò la base teorica dell'intransigenza dei decenni seguenti. Dal Taparelli questa desunse la difesa contro le tendenze accentratrici e monopolistiche dello Stato liberale — poco o nulla rispettoso delle forze locali e della

struttura organica della società italiana, quale risultava storicamente —, l'acuta critica al concetto di nazione, storicamente relativo e contingente, la vigorosa affermazione del diritto di associazione, la chiara determinazione dei fini delle organizzazioni cattoliche nella nuova società : « dare ai vescovi uno stromento laico atto a sostenerne fra' laici ogni onesta domanda» (I, 55). Il Taparelli andava anche più in là, accettando senza riserve il regime costituzionale e la libertà della Chiesa invece del privilegio, come appare dal suo scritto del 1848, *Della libertà di associazione.* I fini del movimento cattolico organizzato, come sono descritti dal Taparelli, sono opposti a quelli che *a priori* gli assegnava il De Rosa nella prima edizione (I, 25s) : « esprimere presso le gerarchie ecclesiastiche... le esigenze e i problemi nascenti dal moderno sviluppo del sistema sociale, e... produrre... quei concetti... necessari alla Chiesa per potersi muovere anche in una società tendente a distinguere il laico dal religioso». Le due funzioni possono coesistere, ma l'a. nella prima edizione considerava esclusivamente la seconda; in seguito ha abbandonato quella rigida ed unilaterale prospettiva.

Negli anni seguenti, vari padri esercitarono un influsso silenzioso e modesto, ma efficacissimo, su alcuni giovani, che dai loro educatori trassero quello spirito battagliero e quella dedizione alla Chiesa che si espresse in varie iniziative. Il De Rosa ricorda il p. Bartolomeo Sandri, guida spirituale del Balan, del Sacchetti e di altre figure meno note, ed accenna al Pincelli, consigliere e ispiratore del Fani e dell'Acquaderni, fondatori della Gioventù Cattolica nel 1867.

L'inevitabile brevità di questi accenni è compensata dal lungo esame che l'a. fa dell'attività della *Civiltà cattolica.* Dopo aver fatto parola delle origini e delle prime vicende della rivista, da lui studiate ampiamente in altra sede, il De Rosa si ferma soprattutto sull'evoluzione che il periodico mostra relativamente al *non expedit.* Da una posizione decisamente favorevole all'intervento nel 1857, passiamo nel 1865, in circostanze assai diverse, ad una prudente attesa, che lascia libertà di scelta. Solo dopo la caduta degli ultimi resti del potere temporale, si afferma in modo inequivocabile l'astensionismo, difeso dal p. Liberatore e dal p. Piccirillo non solo come una protesta contro i fatti compiuti, o, in altre parole, contro il naturalismo politico, ma anche per la preoccupazione di garantire la purezza del movimento cattolico, che doveva tenersi lontano da ogni contatto con la Rivoluzione, come Dio aveva tenuto il popolo ebreo nel deserto lungi dai popoli civili. Questo rigido integralismo alla Veuillot e alla Donoso Cortés è unito però all'incessante invito rivolto ai cattolici perché si organizzino ed influiscano sulle amministrazioni locali. *La civiltà* appoggia quindi decisamente l'origine e lo sviluppo dell'Opera dei Congressi. Del resto la rivista non costituiva un monolito indistinto, ed il Curci ci offre l'esempio più cospicuo di un dissenso crescente dalla posizione ufficiale. Sulla linea politica della rivista e sui suoi presupposti, l'a. torna più volte in seguito, a proposito della *Rerum novarum* e di altri avvenimenti posteriori, fino alla nascita ed all'evoluzione del Partito Popolare. Sarebbe eccessivo dire che l'a. studi passo passo l'atteggiamento della rivista : e tuttavia non è esagerato affermare che attraverso l'esame delle posizioni assunte dagli scrittori gesuiti, l'a. esercita la critica, positiva e negativa, comune del resto a tutta la recente storiografia italiana cattolica, sulla linea seguita dalla Chiesa in Italia, dalla visione del tutto negativa della Rivoluzione che culmina in attese apocalittiche, al clerico-moderatismo e al patto Gentiloni (severa-

mente condannato oggi dal De Rosa con quasi tutti gli storici cattolici), all'arrendevolezza mostrata verso il nazionalismo incipiente, e, più tardi, verso il fascismo. Così, per citare un solo esempio fra i più significativi, le riserve sull'impresa libica espresse dai gesuiti sono presto seguite dalla speranza che essa giovi alla costituzione di un fronte unico contro l'anticlericalismo : e il De Rosa, come la maggior parte degli studiosi cattolici contemporanei, osserva che in realtà all'anticlericalismo violento ma aperto del socialismo si sostituiva quello soporifero ma corroditore del nazionalismo, senza che i cattolici e le loro guide avvertissero la gravità del pericolo.

Una sola parola aggiungiamo sui rapporti fra l'organo gesuitico e il Partito Popolare. Alla sua nascita, gli scrittori del periodico non mostrano nessun entusiasmo. Pur riconoscendone la funzione storica di liberare la gerarchia da responsabilità politiche contingenti e temporali, la rivista solleva varie riserve, per esempio sulla proclamazione della libertà religiosa per tutti, e sulla sovranità popolare. Col tempo le diffidenze aumentano, e culminano nella polemica del 1924, a proposito della possibilità di rovesciare il fascismo. *La civiltà cattolica* osserva — pur dopo l'assassinio del Matteotti — che questo poteva attuarsi solo con gravi sconvolgimenti interni, cioè in definitiva con danno del bene comune, e avrebbe inevitabilmente portato all'alleanza fra popolari e socialisti, che la rivista depreca, considerando il socialismo una minaccia ben più grave del fascismo. La polemica si sposta sull'*Osservatore romano*, e provoca un pesante intervento personale di Pio XI. Si rovesciavano così, secondo il De Rosa, le affermazioni del 1919 : gesuiti e Vaticano sostenevano ora che il Partito Popolare era l'unico ostacolo per il ristabilimento di rapporti normali fra Stato e Chiesa, e ritornavano all'idea di restituire all'Azione Cattolica quelle funzioni da cui era stata liberata nel 1919, per assicurarne il carattere specificamente religioso, affidando ad altri organi l'attività propriamente politica. La questione ovviamente trascende i rapporti fra *Civiltà cattolica* e Partito Popolare, per investire il problema dell'autonomia del partito : era effettiva, come sostiene il De Rosa, o limitata e revocabile, come hanno sostenuto altri studiosi, laicisti e cattolici ? (cf. in proposito anche P. Scoppola, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Bologna 1966, p. 302-312, 341-345, 351-356, in senso contrario al riconoscimento di un'effettiva autonomia del partito).

Un esame approfondito di tutti i giudizi dell'a. non è possibile in questa sede. La maggior parte di essi ci trovano consenzienti, anche se qua e là riterremmo opportuno sfumare qualche affermazione, ed altrove sono possibili delle riserve. Preferiamo invece esporre alcuni interrogativi che la lettura del libro ci ha sollevato, anche per mostrarne tutto l'interesse e la stimolante efficacia. Quanto l'a. ricorda del Taparelli del '48, fa pensare ad una singolare affinità del filosofo della *Libertà di associazione* coll'autore delle *Cinque Piaghe*, almeno per quanto si riferisce all'accettazione non semplicemente tattica delle libertà moderne. Il confronto, che , per quanto ci consta, non è mai stato sviluppato, meriterebbe di essere approfondito. Così pure sorge spontanea la domanda, se vi sia un'evoluzione fra le posizioni del filosofo gesuita nel '48, e quelle successive esposte nella *Civiltà cattolica* e poi ripubblicate nell'*Esame critico degli ordini rappresentativi*. In caso affermativo, quali fattori hanno influito nell'evoluzione ? Intima convinzione, o fedele adesione a direttive dall'alto ? — La figura del P. Pincelli si intravede appena, a

mo' di comparsa : non ne facciamo alcun rimprovero all'a., ma varrebbe la pena di approfondire la natura dell'influsso esercitato dal gesuita sui fondatori della Gioventù Cattolica, ai quali egli suggerì il motto riassuntivo, « Preghiera, Azione, Sacrificio». — Sarebbe poi stato interessante seguire i giudizi della *Civiltà cattolica* sul movimento sindacale, che provocarono pressanti lettere del Toniolo al Papa (cf. Toniolo a Pio X, 22.II.1914, in *Opera omnia*, *Lettere*, III, 358-373, 390-393, in reazione agli articoli della rivista del 21.II e 7.III.1914 contro il sindacalismo).

Vi è infine un problema di fondo che non si può eludere. Non è raro il caso che dati organi, sorti come emanazioni di una certa autorità, e destinati a facilitarne ed estenderne l'influsso, e in definitiva a rafforzarne il potere, si trasformino a poco a poco in gruppi di pressione, che, più che servire l'istituzione da cui hanno avuto origine e da cui in teoria dipendono, influiscono in modo più o meno determinante su di essa, illuminando l'autorità superiore, ma insieme diminuendone l'indipendenza e talora imponendo le proprie direttive o almeno esercitando un certo ostruzionismo. Il fenomeno è ben noto nella storia e nella politica, ed è in certa misura inevitabile, soprattutto quando i collaboratori scelti hanno una forte personalità, e in modo particolare quando la linea politica subisce un mutamento radicale. È legittimo chiedersi in sede storiografica, non per polemica ma per amore della verità, se questo fenomeno si sia verificato, almeno in parte, per *La civiltà cattolica*. La rivista ha sempre interpretato fedelmente le direttive vaticane, la cui responsabilità quindi andrebbe addossata non ai redattori ma alla curia, o ha avuto un indirizzo proprio, personale, originale, eventualmente in contrasto con la volontà del papa ? La risposta non può essere semplice e categorica : bisognerà distinguere le circostanze, e considerare la realtà nella sua complessità. Molto equilibrato ci appare il giudizio del De Rosa (I, 252) : « Con Taparelli, Curci e Liberatore ... la " Civiltà cattolica " fu una rivista originale di pensiero, e non solo uno strumento al servizio degli interessi generali e specifici della Santa Sede e del papa. *Pur nel vincolo di un'ubbidienza* (la sottolineatura è nostra) che costò loro impopolarità, scherno e pregiudizi nell'opinione pubblica liberale, *i primi compilatori svolsero opera autonoma* preparando il terreno ... [alla] ripresa neoscolastica...». Ma l'a. ricorda la difficoltà con cui i redattori del periodico si allinearono alla nuova politica leonina, l'irritazione del papa per alcuni articoli del p. Oreglia ritenuti dal sommo pontefice troppo intransigenti, i sospetti nutriti da Leone XIII, anche in conseguenza dell'incidente Pitra, da cui i gesuiti erano estranei, ma che contribuì a rafforzare i sospetti di un'opposizione interna alla Chiesa contro le direttive del papa. A questo proposito il De Rosa (I, 261-262) pubblica una lettera che il p. Cornoldi indirizzò nel 1885 al p. generale Anderledy, allora residente a Fiesole. Dopo aver ricordato la tensione allora in atto fra la rivista e il papa, il Cornoldi continua : « Non si volle capire, né da parecchi nostri né da molti altri... La " Civiltà cattolica " non ha naufragato, ma c'è mancato un pelo... Bisogna che si persuadano che Leone XIII non parteggia col liberalismo... [e, annunziando l'invio di un articolo del *Figaro*, che rifletteva fedelmente la mente del papa, il Cornoldi, che pure non era certo un conciliatorista e nella polemica rosminiana usò toni acerbi, aggiungeva :] Se vi è costì in Fiesole qualcheduno capace di riflettere *con mente fredda*, in questo proposito, V. P. potrebbe darlo a leggere. A via Conti (la sede fiorentina della *Civiltà*) non credo essere ora prudenza l'inviarlo : *non siamo ancora maturi forse*

colà per riflettere seriamente» (la sottolineatura è nostra). La lettera, che offre qualche spunto ancor oggi di attualità, sembra dimostrare che la rivista non può essere considerata sempre e soltanto come l'eco fedele delle direttive pontificie. Del resto, il problema ancora una volta si allarga : l'intransigenza del laicato interpretò sempre fedelmente l'animo del papa, o il papa fu confermato e sospinto suo malgrado in questa via dalle pressioni del basso ? Una risposta dovrà tener conto soprattutto dei diversi tempi e delle diverse circostanze (cf. al riguardo le osservazioni di A. Cistellini, in *Vita e pensiero*, t. 42, 1959, p. 951, e in *Giuseppe Tovini*, Brescia 1954, p. 165s).

Ci si può chiedere quali siano state le cause del trasferimento del p. Piccirillo in America : trasferimento singolare, trattandosi di un uomo della vecchia guardia. Secondo documenti d'archivio, il p. Piccirillo partì per gli Stati Uniti nel 1875, in conseguenza di alcuni passi falsi da lui commessi nell'amministrazione della *Civiltà* : « in rebus pecuniariis male se gessit » scriveva il generale p. Beckx il 31 maggio 1875. Sarebbe ugualmente interessante approfondire l'atteggiamento della rivista e del suo più autorevole esponente di allora, il p. Enrico Rosa, veterano di molte battaglie, nei confronti del fascismo. La polemica del 1924 ha rappresentato veramente l'ultima parola sull'argomento ? Ma il tema esulava dai limiti cronologici che si era prefisso l'a.

Non possiamo terminare questa rassegna, senza rinnovare il nostro plauso al De Rosa, che ci ha dato un'opera scientificamente valida, oggettiva, serena, anche nei confronti della Compagnia di Gesù.

Roma, Pont. Università Gregoriana. G. Martina S. I.

Gaetano Sanseverino. Nel primo centenario della morte. — Roma (Libreria editrice della Pont. Università Lateranense) 1965, 8°, 301 p., 1 portrait. (= Studi e ricerche sulla rinascita del tomismo, 1).

Enrico Ignazio Narciso O. P. *La Summa philosophica di Salvatore Roselli e la rinascita del tomismo.* — Ibid. 1966, 8°, 235 p. (= Studi ..., 2).

A l'occasion du centenaire de la mort du chanoine napolitain G. Sanseverino, on a publié ce recueil d'études. D'après la préface de Mgr Piolanti, recteur de l'Université du Latran, il s'agit du premier volume d'une série, destinée à préparer le centenaire de l'encyclique *Aeterni Patris* (1879). « Nel clima del Concilio Vaticano II — dit-il —, anche con questa iniziativa, la Pont. Università Lateranense intende mostrare il suo impegno e offrire il suo contributo alla riaffermazione e all'avvaloramento della verità — compito precipuo questo del Concilio Ecumenico — rinnovando il richiamo per un ritorno a S. Tommaso e ai grandi Maestri della Scolastica» (p. 6).

Des treize études rassemblées dans le premier volume de cette nouvelle série, trois en forment la première partie : *Vita, opere e aspetti del pensiero del can. Gaetano Sanseverino.*

Le Prof. Pasquale Orlando nous offre d'abord une étude très serrée, *Vita e opera di G. S. secondo i documenti* (p. 9-76), avec des pièces nouvelles dans les appendices. La bibliographie de Sanseverino — qu'on aurait voulu plus précise du point de vue bibliographique — embrasse

des articles anonymes parus dans la revue *La scienza e la fede*, et des livres dont plusieurs avaient été publiés partiellement dans la revue citée.

De son côté, le Prof. Crescenzo Libertini examine les rapports entre *Il Sanseverino e le origini del neotomismo in Italia* (p. 77-106), en reprenant la polémique avec Mgr Masnovo. On y diminue l'importance historique du groupe de Plaisance, de Buzzetti et de S. Sordi, on retarde le vrai thomisme de celui-ci jusqu'en 1851 — d'accord, en ce point, avec Mgr Masnovo — pour revenir aux positions du card. Ceferino González, qui présentait Sanseverino comme l'initiateur du néo-thomisme. Il manque, pourtant, un examen profond des écrits de Sanseverino antérieurs à 1850 et une précision des thèses strictement *thomistes*, et non simplement chrétiennes ou scolastiques, qui peut-être s'y trouvent développées avant cette date. On remarquera, par contre, le nombre de témoignages attestant la persistance des doctrines de saint Thomas, en un sens général, dans les milieux ecclésiastiques et même catholiques de Naples pendant tout le XVIII[e] siècle.

Finalement, l'article du Père Umberto Degl'Innocenti O. P., doyen de la Faculté de philosophie de l'Université du Latran, bien qu'il porte comme titre spécifique *La teoria del bello nel Sanseverino* (p. 107-136), est plutôt un exposé de l'idée du beau chez saint Thomas pour rejeter le beau transcententaI. La même position négative de Sanseverino est exposée dans les seules pages 131-133.

La deuxième partie du premier volume de cette série donne un *Sguardo generale sul rinnovamento tomista.* Le Père Angelo Walz O. P., de l'Université Pontificale Saint - Thomas, un *Sguardo sul movimento tomista in Europa nel secolo XIX fino all'enciclica Aeterni Patris* (p. 139-167) ; étude d'un historien très bien renseigné, pleine d'érudition et d'informations sur tous les pays européens, nécessairement concise et sobre, sans partis pris et sans polémiques ; un travail que ceux qui s'intéressent à la place qu'ont occupée différents groupes de penseurs dans cet essor du thomisme au XIX[e] siècle liront avec autant d'intérêt que de profit. A cet historien, qui nous a donné une étude, fait suite un philosophe qui nous offre un essai : *Il neo-tomismo in Italia* (p. 168-178), le texte d'une transmission radiophonique (5 décembre 1964) du Prof. Cornelio Fabro de l'Université de Pérouse. Plutôt que pour les données historiques — dont plusieurs pourraient être discutées, principalement celles regardant les origines du néo-thomisme italien — ces pages nous intéressent par l'interprétation que l'a. y donne au préfixe *néo* du mot néo-thomisme.

La troisième et dernière section de ce premier volume des *Studi e ricerche sulla rinascita del tomismo* est composée de huit études monographiques sur des sujets plus restreints : la renaissance du thomisme en Calabre (F. Russo), à Sorrento (G. De Simone), à Vicence (G. Mantese), aux efforts de D. Barbieri (A. Lippi), A. Biondi (R. M. Pizzorni), R. Marcone (G. Mongelli), de Hermann Ernst Plassmann en Allemagne (J. Höfer) et de Louis de Poissy en France (A. A. Balocco).

Dans son ouvrage classique *Il neotomismo in Italia* (Milan 1923), Mgr Masnovo avait remarqué que ni l'enseignement du Collège Albéroni ni le contact avec les ex-jésuites catalans B. et J. A. Masdeu, qui avaient transféré à Plaisance la scolastique éclectique de l'Université de Cervera, n'étaient suffisants pour situer dans leur ligne le thomisme du chanoine V. B. Buzzetti e des Pères Serafino et Domenico Sordi. Masnovo

avait déjà pensé au thomisme traditionnel des dominicains, de Goudin et de Roselli expressément. Le volume du Père Narciso vient prouver cette intuition de Mgr Masnovo : indirectement en ce qui concerne Goudin, directement quant à la *Summa philosophica* de Roselli. La communauté d'idées entre celui-ci d'un côté et Buzzetti et Serafino Sordi de l'autre, les textes parallèles de la *Summa* de Roselli et des écrits philosophiques des deux autres (cf. appendice I-II, p. 207-227), ne laissent aucun doute sur l'influence immédiate qu'a exercée sur les deux philosophes de Plaisance le thomisme dominicain de Naples, représenté surtout par Roselli, mais aussi par une tradition de l'ordre des prêcheurs dans cette région. Le Père Narciso nous l'a dévoilée grâce a ses minitieuses recherches.

Mais, peut-on parler également d'un néo-thomisme de Naples qui ait promu le néo-thomisme de Buzzetti ? Pour l'affirmer, l'a. écrit : « Il neotomismo è un movimento complesso che così sintetizziamo : a) studio diretto della filosofia di S. Tommaso e fedeltà alle sue tesi fondamentali ; b) apertura verso la filosofia moderna ; c) reazione alla scolastica eclettica ambigua e vaga» (p. 117-118). Dans ce schéma, on pourra situer sans doute Roselli et Buzzetti sous le premier et le dernier points. Mais je ne saurais voir quelle est leur ouverture vers la philosophie moderne. Ils la connaissent — peut-être Roselli plus que Buzzetti — mais pour la réfuter et la refuser ; au maximum, les tendances rationalistes ou idéalistes de la philosophie moderne les amène à approfondir les questions épistémologiques plus que les précédents thomistes ne le faisaient. Il ne s'agit pas que d'un problème de philosophie, mais de culture moderne. Des philosophes vraiment ouverts, vraiment néo-thomistes, ne seraient pas restés attachés au théocentrisme de Ptolémée — vers 1800 — et n'auraient non plus rejeté Newton et ses lois de la gravitation universelle.

Les jésuites du XVIIIe siècle — soit Caspar Sagner, soit Baltasar Masdeu, pour nommer les deux qui ont été cités le plus souvent en rapport avec Buzzetti — avaient cherché dans leur philosophie éclectique une solution à l'antinomie entre scolastique médiévale et culture et sciences modernes. Les néo-thomistes de la seconde moitié du XIXe iront la chercher dans une plus fine distinction entre physique et métaphysique chez Aristote et chez saint Thomas. Je penserais que Roselli et son continuateur Buzzetti restent encore dans la ligne du pur thomisme traditionnel, celui qui rendra possible la renaissance vraiment néo-thomiste.

Rome. M. BATLLORI S. I.

1. BIOGRAFÍAS

Las biografías de los jesuitas han experimentado en poco tiempo una profunda transformación. Se ha roto el molde clásico de estudiar primero la vida, y después en una parte separada las virtudes, y en otra, si se daba el caso, los milagros. El aspecto sobrenatural se diluye cada vez más. Se buscan soluciones y explicaciones naturales de los dones que antes se clasificaban en seguida como extraordinarios o místicos. Se pone de relieve el aspecto humano, la maduración y evolución gradual de la personalidad. No sólo se disimulan, sino que a veces se exageran los defectos y las limitaciones humanas. Hay un gran empeño en hacer a los santos como nosotros, a criticar las acciones que salen algo de lo ordinario, sobre todo sus exageraciones en oración o penitencia, su aislamiento del medio ambiente. Se estudia con particular atención su actividad, su influjo humano.

Esta orientación es un reflejo de la que prevalece en la espiritualidad contemporánea. Tal manera de concebir las biografías ha hecho que ganen en objetividad, en interés; que se pueda seguir mucho más de cerca la evolución de los biografiados, sus luchas. Pero tiene el peligro de querer juzgar sus acciones con los criterios de hoy, que muchas veces disienten de los que patrocinaban los protagonistas de las vidas que se escriben.

El peligro es menor de lo que podría parecer a primera vista, porque ese nuevo criterio prevalece en las vidas de los jesuitas que han vivido en los últimos decenios: como más cercanos a nosotros, poseemos sobre ellos referencias más inmediatas. Esto vale, por ejemplo, para las vidas de Martindale y Jousse; mucho menos para la de Berlamino por Brodrick, a pesar de la actitud tan moderna de este último en sus escritos.

Pero en todas el progreso ha sido notable. Se retrata al hombre entero. Se observa su espiritualidad, su vocación, no desgajada del conjunto o encarnada en prácticas espirituales solamente, sino como fuente y razón de ser de todo lo que hace. No se ponderan los actos edificantes y virtuosos, no se acumulan testimonios de hechos devotos, sino que se integra la santidad en la actividad. El sacrificio, la renuncia, no se concretan en penitencias determinadas, sino que forman el fondo de toda la vida, es la trama que hace posible el desarrollar una acción intensa. No es que el santo deje el paso al sabio, o el hombre de oración al de acción, sino que se inserta la santidad en la ciencia, la contemplación en la acción.

Se nota, con todo, en el conjunto de las biografías, la reacción contra el estilo anterior. No pocas veces el aspecto interno queda demasiado difuminado, y como oculto dentro de la imponente actividad externa. Se suceden los capítulos de las obras que realiza, sin pararse a contemplar al hombre que las realiza, y las biografías, como las mismas vidas de los hombres, necesitan de pausa, de momentos de reflexión, para captar el significado de lo que hacen, y descubrir los ideales, los anhelos, las actitudes internas.

Este estilo obedece, no sólo a la reacción contra los santos desencarnados del ambiente, sino al menor interés actual por las figuras de

los santos, de todos los santos. El movimiento litúrgico, escriturístico, ha polarizado la atención actual hacia Jesucristo, hacia la Biblia. La devoción a los santos va disminuyendo. Cada vez se les conoce y estima menos. Los que se deciden a escribir la biografía de un hombre espiritual, procuran poner de relieve lo que hoy interesa: su acción externa, su influjo humano, su entrega al mundo, y dejan entre penumbras los demás aspectos.

Hoy no se escribe la vida de uno porque es santo, como sucedía antes, sino porque ha desarrollado alguna actividad memorable en algún campo, porque ha sido un eminente escritor, científico, misionero. Muchas veces son circunstancias externas las que ocasionan la aparición de una de estas biografías. Basta observar las que presentamos en esta nota. Martindale ha sido una figura de primer orden en el campo literario, célebre no precisamente por su santidad — no que no la tuviese —, sino por su influjo en el movimiento de renovación católica. En Jousse interesaba la novedad de su procedimiento exegético. Clorivière descuella, sí, por su santidad; pero creemos que, si no tuviese detrás de sí el coro de religiosas fundadas por él, no se hubiera escrito su vida. Con más razón hay que decir lo mismo del padre Bracale. La vida de Machado la escribe un coterráneo y portador del mismo apellido. Las demás obras aparecen como recuerdo de alguna fecha conmemorativa, con ocasión de algún centenario, o por presiones de amigos o familiares. Queda san Roberto Belarmino, santo canonizado; pero, además de que fue eminente en muchos campos, se trata de la traducción y refundición de una obra bastante antigua.

Las biografías reflejan siempre la mentalidad y los criterios del momento en que se escriben. En muchos casos esto es garantía de autenticidad para las que se escriben en el momento actual. El sentido más agudo de la crítica, la necesidad de depurar lo que pueda haber de extraordinario, la desmitización de las grandes figuras, la libertad de expresión, habitual en este momento, hacen que se pueda estudiar con más obetividad e imparcialidad a las personas, y profundizar sin miedo en los problemas más delicados.

* * *

Comencemos señalando la traducción portuguesa del *Javier* de Arteche [1].

El original español había aparecido hace dieciséis años. No se habían publicado todavía los dos primeros volúmenes de la gran vida del santo escritos por Schurhammer. Es verdad que el valor principal de aquella biografía no es histórico, sino literario — cf. AHSI 20 (1901) 403 —, pues, como dice el mismo Arteche, se ha limitado « a una interpretación personal de Javier» y ha procurado « hacerle contar a él mismo su vida». Pero no dudamos que hoy hubiese incorporado no poco del material que ofrece Schurhammer. Esperamos que lo haga cuando el gran biográfo javierino haya acabado su monumental obra.

Ha aparecido también, en italiano, el *S. Roberto Bellarmino* de Brodrick [2]. Presentamos ya el original inglés, refundición de una obra ante-

[1] José de Arteche, *S. Francisco Xavier.* Prefácio do Dr. Fernando de Castro Pires de Lima. — Lisboa (Agência-Geral do Ultramar) 1966, 8º, 267 p.

[2] James Brodrick S.I., *S. Roberto Bellarmino.* — Milano (Editrice Ancora) - Roma (Postulazione Generale della Compagnia di Gesù) 1965, 8º, 517 p., ilustr. (= Collana Gesuiti).

rior más extensa — AHSI 31 (1962) 402 —, pero como entonces nos fijamos en la espiritualidad, prescindiendo del contenido biográfico, completaremos ahora los rasgos allí indicados.

Es, sin duda, ésta la obra más documentada de Brodrick, la que revela mayor madurez y conocimiento del biografiado, la de mayor vuelo y la más rica en problemática; pero no diría la más característica del estilo de Brodrick: es más « historia » y menos « vida ».

Brodrick domina menos el mundo intelectual que el de las campiñas y paisajes; y aunque expone con claridad y exactitud los diversos temas, no llega a infundirles vida propia. Tan sólo manifiesta a veces un dejo de ironía ante el ardor que ponían aquellas generaciones en cuestiones metafísicas. También, de vez en cuando, como descanso en el fatigoso camino, alguna pincelada magistral.

Entre los temas mejor tratados en esta nueva refundición descuella el proceso de Galileo. No se ha contentado con una síntesis de lo que había escrito en su obra primitiva. Ha vuelto a considerar el problema, y en un capítulo enteramente nuevo nos da el resultado de su estudio. Abundan también en la obra las citas de documentos muy bien seleccionados, con comentarios breves, pero luminosos.

Se nota fuertemente el estilo de Brodrick en la estructuración del conjunto. Ha sabido armonizar la cronología con la diversidad de ocupaciones. Va considerando sucesivamente a Belarmino como profesor, controversista, superior, cardenal, teólogo, pastor de la diócesis, diplomático, escritor. Gracias a la cercanía con que Brodrick trata a sus personajes — por más que, como hemos dicho, sea ésta algo menor en Belarmino —, el lector se familiariza insensiblemente con los mismos, les acompaña en sus correrías, conversa con ellos. Gracias a esta excelente biografía, se llega a conocer a Belarmino mucho más profundamente.

Como Brodrick ha refundido en uno sus dos primeros volúmenes de Belarmino, Schoeters ha refundido en una sus dos obras anteriores sobre san Juan Berchmans[3]. A diferencia de Brodrick, que ha escrito sobre varios personajes, Schoeters se ha limitado siempre a Berchmans. Es su gran especialista. Pero un especialista que no sólo sabe encontrar nuevos datos y profundizar en su héroe, sino presentarlo al gran público de una manera interesante y sugestiva. Schoeters es a la vez historiador, sicólogo y literato. Es muy difícil dar interés a una vida aparentemente gris y monótona, como la del santo joven flamenco. Sin embargo, ha conseguido escribir unas biografías que se leen con verdadero agrado y se han traducido a las principales lenguas: un verdadero éxito editorial.

Pero Schoeters, como el santo a quien ha dedicado su vida, desea siempre mayor perfección. Ha querido dar el resultado de sus reflexiones de estos treinta años al contacto con la figura de Berchmans, y ofrecer una nueva visión de los hechos. En su primer Berchmans, publicado en flamenco en 1930 — cf. AHSI 1 (1932) 323-324 —, se esforzó por reconstruir el ambiente, presentar los documentos. Es también lo que hizo Brodrick en su primer Belarmino. A los quince años ofreció al gran público, sobre todo juvenil, otra obra, liberada del aparato científico de la primera, pero en la que se penetraba más en el espíritu del santo. Como escribió M. Dierickx « grâce à la maîtrise du sujet acquise par

---

[3] K. Schoeters S.I., *Jan Berchmans van Diest (1599-1621)*. — Kasterlee (De Vroente) [1962], 8º, 207 p.

vingt années d'étude, le biographe a réussi à faire vivre et agir devant nous ... la personnalité si franche et si sympathique du jeune saint» — AHSI 14 (1945) 174-175 —. Ahora depura más los hechos, resume más la vida, pero nos da una visión, como él dice, « nueva», no porque la anterior fuese falsa, sino porque ésta llega a profundidades « nuevas» del alma, porque muestra el nuevo alcance de los hechos anteriormente estudiados. A la vez, depura algunos datos; enriquece la vida con documentos nuevos, aunque pocos, encontrados en varios archivos; puntualiza algunas fechas de la cronología.

La primera edición de esta nueva vida se agotó rápidamente. Al año, aparecía una segunda [4]. En cambio, no se ha publicado todavía ninguna traducción. Ha salido en 1965 una traducción inglesa en la India [5], pero siguiendo la vida de 1945, no ésta. Creemos que vale la pena difundir la visión que ofrece el padre Schoeters de un santo en el que la valorización que daba a unas formas externas, ajenas a la mentalidad actual, puede fácilmente deformar el sentido auténtico de su entrega juvenil y valiente a un ideal.

También ofrecía muchas dificultades la vida del beato Machado, pero por razones muy distintas a la de san Juan Berchmans: por la escasez de fuentes directas, dado el género de vida que realizó. Desarrolló una actividad parecida a la de los demás misioneros de su época. José Machado Lourenço, en la biografía que ha dedicado a su coterráneo y homónimo [6], ha vencido estas dificultades dando gran relieve a la labor de conjunto de la misión, reconstruyendo, a base de testimonios de contemporáneos, los varios parajes por donde pasó.

Machado conoce muy bien las fuentes, la literatura, de la época. Ha recorrido los principales archivos. No es extraño que haya conseguido rehacer la vida del beato con fidelidad y acierto. Escribe con cariño de paisano, pero a la vez con objetividad de historiador y galanura de literato. La descripción que hace, por ejemplo, de Goa es muy bella. La obra está avalada por la revisión que hizo del original el padre Schurhammer. Presenta, como apéndices, varios documentos del beato: su testamento, una curiosa donación de sí mismo a su madre, y algunas cartas extraídas de las Anuas del Japón de 1617.

El padre Warszawski [7] presenta no una vida, sino 91 breves biografías de otros tantos jesuitas que han trabajado, casi todos, en Polonia. De éstas, 75 son autógrafas, 14 dictadas. Sólo dos notas muy breves, las que se refieren a san Francisco de Borja y a Rodrigo Alvarez, no son ni autógrafas, ni dictadas, sino testimonios de terceras personas.

Se ve en seguida la importancia excepcional de semejante publicación. Podemos conocer por sus mismos protagonistas las incidencias de su vocación — la mayoría de las descripciones están centradas sobre este

---

[4] K. SCHROETERS S.I., *Jan Berchmans van Diest (1599-1621)*. [2ª ed.]. — Kasterlee (De Vroente) [1963], 8º, 207 p.

[5] K. SCHOETERS S.I., *St John Berchmans, the Shoemaker's Son.* Adapted from the Flemish by J. H. G[ense S.I.]. — Bombay (St Paul Publications) 1965, 12º, 245 p.

[6] Pe JOSÉ MACHADO LOURENÇO, *Beato João Machado de Távora, Mártir do Japão.* — [Angra do Heroísmo] (União Gráfica Angrense) 1965, 12º, xv-311 p., 1 retrato.

[7] JOSEPHUS WARSZAWSKI S.I., *Unicus universae Societatis Iesu liber autobiographicus Poloniae provinciae proprius (1574-1580).* — Romae (Tip. Edit. M. Pisani) 1966, 8º, 113*-417 p., 37 ilustr.

hecho —, mil costumbres del ambiente en que se movían, las prácticas en uso, y otros elementos interesantes que se refieren no sólo a la vida jesuítica, sino a la sociedad de entonces. Por ejemplo, el sistema rígido de educación familiar, las diversiones, el modo de realizar los viajes, las opiniones que tenían de fenómenos naturales. Porque desfilan por estas páginas, jóvenes de toda clase y condición social: joyeros, cocineros, herreros, amanuenses, y muchos estudiantes, nobles, sacerdotes. Cada uno describe el ambiente en que se mueve, sus reacciones ante las diversas situaciones, su trato con las diferentes personas. Es la vida de cada día la que aflora en esas relaciones y les da un excepcional valor humano.

La mayoría de los que las escribieron, apenas han dejado rastro de sí en la historia. Indiquemos algunos de los que ocuparon puestos más importantes o se señalaron, en círculos más o menos amplios, por alguna actividad: Antonius Arias, Fridericus Bartschius, Ioannes Conarius, Petrus Fabricius, Stanislaus Grodicius, Martinus Laterna, Caspar Petkowski, Justus Rabb, Albertus Theoboltius, Iacobus Vangrowicius [Wujek], Stanislaus Warsevicius, Philippus Widmanstadius (damos los nombres como los transcribe el editor).

Warszawski no se contenta con una exacta publicación del códice. En una larga introducción de 112 páginas lo estudia con todo detalle, sometiendo a un examen muy concienzudo y preciso todas las circunstancias que pueden iluminar su naturaleza: autores de las biografías, colegios de donde proceden, filigranas del papel, épocas de los autógrafos. Ello le permite concretar los límites cronológicos y el valor de las relaciones. Pocos manuscritos han sido estudiados con tanta diligencia. Falta, con todo, una síntesis de las conclusiones que va sacando, las cuales quedan bastante diluidas en el conjunto de las pruebas que aporta.

Como complemento, presenta — por orden alfabético — notas biográficas de todos los que han referido sus vocaciones. La nota era necesaria, pero nos convence menos el sistema seguido en ella. Va simplemente copiando los datos que encuentra en los catálogos, sin ordenarlos, sistematizarlos y completarlos con otras fuentes. Resultan, por ello, las biografías muy imperfectas, con datos repetidos, y a veces contradictorios. Creemos que hubiera sido mejor una ficha biográfica uniforme de cada uno. Los datos de los catálogos se podían poner como comprobantes. Sobre todo en las notas referentes a los jesuitas del siglo XVII falta la indicación de los cargos y oficios que desempeñaron. Hubiera sido también muy útil el haber puesto, junto al latino, el nombre polaco.

El libro, bellamente presentado, está enriquecido con 37 láminas, algunas de ellas muy interesantes, como las que presentan los planos de los principales colegios polacos.

De las relaciones ingenuas de los novicios polacos pasamos, gracias a la disertación presentada por Karl Pörnbacher en la Facultad filósofica de la Universidad de Munich, al estudio de la mentalidad y de la ideología de una de las figuras más interesantes de los jesuitas alemanes en el período del barroco, el padre Jeremias Drexel [8]. De estirpe judía, pero de religión protestante, se convirtió siendo alumno de los jesuitas. Entró

---

[8] KARL PÖRNBACHER, *Jeremias Drexel. Leben und Werk eines Barockpredigers.* — München (Franz X. Seitz) 1965, 8º, 197 p. (= Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte, 24/2).

en el noviciado a los diecisiete años en 1598. Su ocupación principal fue la de confesor y predicador de la corte del elector de Baviera, el duque Maximiliano, a quien acompañó en su campaña austríaco-bohema.

Pörnbacher, antes de estudiar la producción literaria de Drexel, hace una fina descripción de su carácter. Predominaba en él una innata distinción, agudizada por su trato continuo con la nobleza. Delicado y liberal, buscaba el bien de todos. Prefería el amor a las amenazas, la persuasión a la coacción. Dotado de un fino sentido del humor, proclamó la convenienza de amenizar la lectura de las obras con expresiones que solazasen el ánimo. Y procuraba practicar lo que aconsejaba.

Su educación luterana le hizo sumamente conciliador con sus antiguos correligionarios. No tuvo inconveniente en reconocer públicamente que leía los escritos de Lutero. No sólo no estaba convencido de que la guerra de Treinta Años fuese una cruzada en defensa de la fe, sino que movió fuertes críticas contra ella.

En cambio, con los calvinistas, enemigos también de los luteranos, se mostró intransigente, y usó respecto a ellos expresiones muy duras. Hombre de gran discreción y sentido práctico, no urgía prácticas menudas. Recomendaba, más que muchas peregrinaciones y aun misas, imitar a Jesucristo. Buscaba la sencillez y la verdad. No podía soportar la ostentación en los vestidos. Arremete contra el despilfarro y la moda.

Pörnbacher, después de presentar al hombre, examina su oratoria y su producción literaria. Predicaba despacio, con un tono más bien bajo y suave, reposadamente. Era claro en su raciocinio, sencillo en la expresión. Consecuente consigo mismo, siguiendo sus principios de autenticidad y simplicidad detestó el estilo enfático del barroco.

Escribió mucho, principal, pero no exclusivamente, de temas espirituales. Publicó un diario de interés político a raíz de su viaje con Maximiliano. Hombre de fino sentido artístico, seguía la evolución del tiempo. Su afición principal fue la música, cuya teoría conocía a fondo. Aprovechó sus conocimientos en sus obras, pero generalmente insistía en el aspecto espiritual. El interés que despertaron sus escritos lo muestra el hecho de que se escribieron y vendieron durante la guerra de Treinta Años, en zonas afectadas por ella, en tiempo poco propicio para el mercado de libros serios. Es que los hombres de aquella generación encontraban allí la respuesta a sus problemas y la doctrina que necesitaban en aquellos momentos de incertidumbre y de crisis.

Presenta Pörnbacher en la segunda parte, una por una, las 31 obras de Drexel. Señala las circunstancias de la impresión, el número de ejemplares editados, el contenido, la estructura de la obra, el estilo propio de cada una. Todo con gran precisión y lujo de detalles. Después de este minucioso análisis, que se extiende por 80 páginas, esperaba uno un estudio profundo de la ideologia del autor, de su influjo. Pero sólo se encuentra en su obra una exposición breve de algunos pensamientos teológicos. Considera como fundamental en Drexel la tendencia hacia la perfección. Pone el influjo de la espiritualidad ignaciana en su afán por buscar siempre la voluntad de Dios, y en aspectos tan generales, cual es el modo como habla del infierno. Señala también el influjo de la mística española y de Egidio Albertino. Puntualiza más cuando expone su sentido de libertad y su veneración hacia la Virgen. Añade finalmente una lista de autores antiguos y contemporáneos citados por Drexel.

Como se ve, no falta nada en lo que se refiere a datos externos, precisión de textos, conocimiento de pormenores. Pero se profundiza

muy poco en el alma de Drexel, por más que 31 obras ofrezcan un material muy rico para penetrar en la mentalidad y en las orientaciones de un autor. No se tocan aspectos tan clarificadores como sus predilecciones bíblicas, tan importantes en un judío; su posición ante la gracia, central en aquel tiempo; su concepción del hombre, decisiva en una persona que tenía en tanto la libertad y el respeto hacia los demás; la táctica de su dirección espiritual; el papel que ocupaba en él la discreción.

Cerremos la lista de los personajes de los siglos XVI y XVII con una vida breve y popular del gran misionero y explorador, padre Eusebio F. Kino (1644-1711) [9]. Es un libro atrayente, ilustrado por H. Lawrence Hoffman. Ann Nolan Clark ha encontrado en las expediciones de Kino y en su gran personalidad un tema apto para presentar al hombre de hoy, de manera atractiva, el ejemplo y la acción de un apóstol.

* * *

Con Clorivière entramos en un tiempo nuevo [10]. Fue el anillo que unió en Francia la antigua Compañía con la nueva, como Pignatelli en Italia. Su figura es bien conocida. Pero ha hecho bien de Bazelaire en ofrecer esta síntesis de su actividad como director de almas, encargado de una parroquia, rector de un colegio, capellán de religiosas, fundador, prisionero, restaurador de la Compañía en Francia.

Según Bazelaire, en cuatro aspectos descolló Clorivière: fue uno de los grandes autores espirituales de fines del siglo XVIII; un innovador, a la vez audaz y prudente, de la vida religiosa; un hombre de acción y de gobierno dentro de la Compañía de Jesús; una persona de extraordinaria santidad (p. 90).

En esta breve biografía se sigue muy de cerca la evolución espiritual y la progresiva maduración de la personalidad de Clorivière. Porque había en el temperamento del jesuita francés cierta brusquedad e inflexibilidad congénitas, una propensión a la crítica, que fue dominando gradualmente. Tuvo períodos de incertidumbre, crisis fuertes en campos muy varios, como el de la vocación; pero siguió fiel la voluntad del Señor. Presa de cierta angustia espiritual, sintió la necesidad de « acquérir une filiale liberté» (p. 13) y vivir una vida de alegría y mortificación, de abandono y confianza en Dios. Cuando se replegaba sobre sí mismo, volvía a sentirse dominado por la congoja o la duda. Cuando, en cambio, se ponía en contacto con Dios, y sentía lo que Él quería, se apoderaba de su ser una seguridad interna que le trasformaba. Era tal su fuerza en estos momentos, que los que no le conocían le consideraban fanático. Pero él se sentía ministro de Jesucristo, lleno de la fuerza divina que operaba en él (p. 35). No le importaba pasar por extravagante (p. 39). Sabía que Dios suplía (p. 46). Esto no quitaba que no recibiese con agradecimiento las ideas de otros. Pero no las recibía hasta que en el trato con Dios sentía la aceptación de lo alto. Entonces las hacía suyas, y proseguía su ejecución con todo denuedo.

---

[9] ANN NOLAN CLARK, *Father Kino, Priest to the Pimas*. Illustrated by H. Lawrence HOFFMAN. — New York (Farrar, Straus and Co.) - London (Burns and Oates) 1965, 8°, XI-173 p., ilustr. (= Vision Books, 59).

[10] MAX DE BAZELAIRE S.I., *Le Père de Clorivière (1735-1820). Simple esquisse.* — Toulouse (Apostolat de la Prière) 1966, 8°, 96 p.

Hemos dicho que Clorivière sentía fuertemente en sí el aguijón de la angustia. En parte era por su actitud de abertura a las circunstancias, por su afán de integrar lo bueno que veía a su alrededor. Tenía una sensibilidad exquisita para percibir el valor de la realidad y escudriñar el signo de los tiempos.

Estas pocas pinceladas que seleccionamos del retrato que hace el padre de Bazelaire, muestran el valor de este libro, pequeño por el número de páginas, pero grande por la riqueza de elementos que contiene para iluminar la verdadera personalidad de Clorivière.

La obra de Rayez [11] es, por un lado, una confirmación de la exactitud de la imagen ofrecida por de Bazelaire; por otro, un complemento. Porque aquí no nos acercamos al protagonista a través de unas frases seleccionadas: penetramos en su interior, seguimos, por medio de su correspondencia, el ritmo de sus impresiones, la serie de preocupaciones que le dominaban, los resortes más personales. Al contemplar a Clorivière desde dentro, su figura no decepciona, como tantas otras, sino que se agiganta. Se aprecia su talla extraordinaria de guía nato. Toma en seguida el pulso de la situación, y encuentra el cauce apropiado.

Es verdad que hay mucho de instintivo y de natural en su conocimiento de las almas. Pero Clorivière no es un diletante. Ha reflexionado, leído, observado mucho. Con estas cartas se puede construir un tratado de dirección espiritual.

La característica de Clorivière es la discreción. Deja, como Dios, a cada uno en clima de libertad (pp. 223, 225). Su camino es la confianza. Se fía de los hombres, y de Dios que habla directamente a cada uno. La discreción no quiere decir, según él, pusilanimidad, sino contar con la fuerza de Dios. La audacia puede ser no pocas veces la consecuencia de la discreción. Él dirige a Mlle de Cicé en la búsqueda de la voluntad de Dios, y la búsqueda está llena de incógnitas: es una aventura.

Pero, a pesar de que se esclarece tan a fondo la figura de Clorivière en esta obra, su centro no lo constituye él, sino Adélaïde de Cicé, dirigida y cofundadora con el padre. Son dos figuras inseparables, y que se complementan. André Rayez, con una gran conocimiento del ambiente y de toda clase de documentos contemporáneos, ilumina las circunstancias que se relacionan de alguna manera con la infancia y juventud de Adélaïde. A veces el libro se convierte en la historia del tiempo de su protagonista. Nos da, por ejemplo, una bella síntesis del clima social de Rennes, de su evolución cultural y religiosa. No sólo Rennes, toda la Bretaña revive en muchas de estas páginas con sus tradiciones, problemas, crisis, movimientos de espiritualidad. Abundan los documentos inéditos, copiados como comprobantes y apéndices, en que se estudian más a fondo aspectos marginales o particulares. Proyectada Cicé en el ambiente real en que se movió, se puede seguir mejor su marcha espiritual, su evolución. A nosotros nos interesa aquí sobre todo la tercera parte, en que se estudian las relaciones entre Adelaïde y Clorivière.

Cicé había ya anteriormente intentado varios caminos. Fue durante algunos meses postulante visitandina. Vivió otra larga temporada dedicada a los pobres entre las «demoiselles» de los Incurables. Llegó a

[11] André Rayez S.I., *Formes modernes de vie consacrée. Ad. de Cicé et P. de Clorivière.* — Paris (Beauchesne) 1966, 12º, 456 p., ilustr. (= Bibliothèque de spiritualité, 5).

redactar un proyecto de una Sociedad piadosa. Dios le había ido llevando gradualmente. El conocimiento de las Constituciones de las visitandinas, las experiencias de sus sucesivas consagraciones, influirán en la fundación definitiva.

La dirección de de Cloriviére le ayudó a discernir, precisar y realizar su vocación. Rayez nos da los documentos básicos que esclarecen esta trayectoria: unas treinta cartas de Clorivière a su dirigida y unas diez respuestas de ésta. Las encuadra en el conjunto, y las va comentando a base del estudio de las circunstancias que influyeron en los diversos momentos.

Se encontraron los dos por primera vez en Dinan en 1787. Allí el padre da unos ejercicios, en los que ella le abre su espíritu plenamente. Él le estimula a obrar según Dios con una gran libertad (p. 221). Luego el padre la va liberando espiritualmente de un estado interior de opresión y encogimiento. La conduce a una gran docilidad hacia el plan de Dios. Tiene luego que sostenerla en las dificultades que sobrevienen de todas partes. Por fin en 1788, el 8 de setiembre entra en las Hijas de la Cruz, en Saint-Servan, para servir a los pobres y vivir en pobreza; en 1789, en pleno clima revolucionario, tiene que dejar el convento. El 13 de febrero de 1790 la Asamblea francesa decreta la supresión de las congregaciones religiosas. Era necesario encontrar un género de vida que pudiera compaginarse con la nueva situación.

Clorivière hacía tiempo que deseaba marcharse a Estados Unidos. En Marilandia trabajaban varios ex-jesuitas. Incluso pensó en pedir a Pío VI el restablecimiento de la Compañía de Jesús en Aménca, a base de aquellos misioneros. Con este pensamiento fue a Saint-Servan a predicar el 19 de julio el panegírico de san Vicente de Paúl. Recibió allí una luz especial, una «inspiración»: trabajar por el restablecimiento de la Compañía, no sólo en Estados Unidos, sino en Francia y en todo el mundo, e intentar la institución de una sociedad en la que se viviera el instituto de la Compañía en la forma compatible con aquellas circunstancias.

En agosto de 1790 tuvo una segunda inspiración: fundar un instituto análogo de mujeres, la Sociedad de María. Es la respuesta de Dios para Adélaïde. El 2 de febrero de 1791 hará ella su consagración en el nuevo instituto. En el epílogo describe el padre Rayez la actividad futura de los dos cofundadores.

Dada la amplitud con que Rayez estudia el ambiente, se encuentran desperdigadas por el libro no pocas noticias de hombres y de obras de la Compañía. Así se habla del colegio de Rennes (p. 78-79), de la casa de ejercicios de Rennes (p. 87); de varios jesuitas de Canadá (p. 80); de Pierre-Claude Frey de Neuville (p. 100); Joseph Roucelet (p. 189); Vincent Huby (p. 203); Pierre-Charles Bréget (p. 278).

El siglo XIX es el peor representado en nuestras biografías. Prescindiendo de Clorivière, no tenemos más que el diario del padre Shaw, norteamericano, que murió novicio en Frederick (Marilandia) el 10 de marzo 1851 [12]. Había nacido en Boston el 22 enero de 1821 de familia protestante. Estudió en Europa literatura clásica y filosofía. Se convirtió

---

[12] JOSEPH COOLIDGE SHAW, S.I. « *A Prosper Bostonian, Priest, Jesuit*». *Diary...(1821-1851)*. Edited by Fr. Walter J. MEAGHER S.I. — Chestnut Hill, Mass. (Boston College) 1965, 8°, XI-110 p., 2 ilustr.

al catolicismo en Roma. Le instruyó en la religión católica el jesuita inglés P. Thomas Glover, que residía en el Gesù. Volvió en 1843 a Boston. En 1844 decidió seguir la vocación sacerdotal. Estudió teología en la Universidad Gregoriana de Roma, viviendo en el colegio « de' nobili». Completó su teología en el Seminario de San José dirigido por los jesuitas en Fordham. Ya sacerdote, entró en el noviciado el 8 de setiembre de 1850.

En el *Diario* que edita el padre Walter J. Meagher hay que distinguir la síntesis de los sucesos anteriores, redactada en el Seminario de San José el 14 de enero de 1850, y las notas posteriores, escritas sobre la marcha. En su visión del pasado, lo relata todo muy esquemáticamente, señalando casi únicamente datos externos: visitas, viajes, profesores, hechos, actos a que asistió. Debió de tener delante algunos apuntes de viaje, pues hay mucha precisión en las fechas y en los nombres. En los apuntes que escribía a raíz de los sucesos, se extiende más en el relato, pero aun aquí se limita casi exclusivamente a lo externo. De su vocación, por ejemplo, consigna las consultas que hizo, las personas a quienes acudió, sin apenas entrar en la problemática interna y en sus reacciones personales. La parte más extensa es la del noviciado. Va refiriendo con todo detalle cada una de las costumbres y prácticas, aun las más insignificantes, de modo que a base de estos apuntes se puede rehacer el costumbrero del noviciado de entonces. El acontecimiento más importante fue la muerte del padre Francis Dzierozinski, jesuita de Rusia Blanca y patriarca de la provincia de Marilandia.

Para la historia de la Compañía ofrecen más importancia que el mismo *Diario* las 156 notas del editor, en las que da los datos biográficos de muchas personas — entre ellas unos 25 jesuitas — citadas en el *Diario*. Se echan, en cambio, de menos noticias de las casas, como del colegio « de' nobili» o de la casa de ejercicios de San Eusebio, citada varias veces, sin que se diga nada de ella, ni siquiera que era casa de ejercicios.

* * *

A la escasez de biografías del siglo XIX se contrapone la relativa abundancia de las del siglo XX: cinco vidas de jesuitas de cuatro naciones distintas — Italia, Francia, Inglaterra e Irlanda —, que trabajaron en campos muy distintos: exégesis, predicación, dirección espiritual, gobierno, obras de caridad, fundación de institutos religiosos, trato con personas de otra religión, apostolado de la pluma, enseñanza, dirección de ejercicios. Esta pluralidad de naciones y de actividades permite darnos una idea de la vida de la Compañía en sectores muy amplios.

Comencemos por una de las biografías más interesantes por la personalidad del protagonista, la multiplicidad de ocupaciones y las disensiones que provocó con su conducta: la del padre Martindale [13].

Green ha centrado certeramente esta obra de Caraman: « A very well written and balanced biography of a very complicated subject». Esta complejidad brota de varias fuentes. Ante todo de la personalidad de Martindale. Independiente, dejaba por todas partes su sello inconfundible, rompía con muchos moldes prefabricados. Ocultaba entre exquisitas formas de gentleman una mentalidad antitradicionalista. El primer acto

[13] PHILIP CARAMAN S.I., *C. C. Martindale. A Biography.* — London (Longmans) 1967, 8°, XII-244 p., 15 ilustr.

de rebelión fue contra la confesión en que había sido educado, convirtiéndose al catolicismo. Entró en la Compañía de Jesús y perseveró en ella, no obstante las críticas que levantó contra muchas costumbres de los jesuitas, y en particular del noviciado. No tuvo miedo en mostrar su disconformidad con el método de educación del padre maestro.

Su vida es también compleja, por la multitud de ocupaciones y de viajes. De joven estuvo dos veces en Francia, una de seglar y otra de novicio. Los superiores le mandaron allá para salvar aquella prometedora y extraordinaria vocación. En Francia se encontró con un maestro lleno de « distinción», y con un ambiente que le cautivó y le serenó. De jesuita recorrió diversas naciones de todos los continentes. En Roma estuvo muchas veces, una como elector en la congregación general de 1938. Vivió en Dinamarca casi toda la segunda guerra mundial, de 1940 a 1945. En Londres atendía a las múltiples ocupaciones de la residencia, instruía a las personas que deseaban convertirse al catolicismo, predicaba, daba ejercicios, hablaba por la BBC. Su correspondencia era inmensa. Y, en medio de ocupaciones tan dispares, encontraba tiempo para escribir sin cesar libros y artículos de actualidad. Llegó a publicar cerca de 500 escritos (p. 240), de los temas más varios. Con su serie de vidas de santos jesuitas inició un nuevo género de biografías. Es, en esta linea, el predecesor de Brodrick. Ya en el noviciado le produjeron náusea las vidas de santos que tuvo entonces que leer (p. 76).

Su vida puede parecer enigmática y llena de contradicciones porque estuvo en perpetua ebullición interna. Por naturaleza era un idealista y un romántico. Descontento de todo y de todos, buscaba siempre nuevas rutas y nuevos horizontes. Llevaba en su sangre el sentido de la aventura. Buscaba siempre nuevas actividades. Estaba siempre en tensión, con el proyecto de un libro nuevo, de un método nuevo de apostolado. Dio a los ejercicios un nuevo sesgo. Buscó la manera de darlos a intelectuales y a obreros. Metió la palabra de Dios en la BBC.

Es todavía compleja su biografía por las sospechas que levantó en torno a sí. Provocaba problemas. Era un hombre incómodo para los superiores. De joven criticó las prácticas de Lourdes, de escolar la formación que recibía. Defendía una espiritualidad de integración, que entonces parecía a no pocos menos segura (p. 80). Se le tildó de modernista (p. 141). El P. Ledóchowski, al que consideraba como un hombre extraordinario (p. 193), criticó como « typical of modern restless art» la portada de su vida de san Luis (p. 154). Lo que dijimos de esta biografía en el juicio que dimos de ella — AHSI 18 (1949) 162 —, hay que extenderlo a toda la vida de su autor. Decíamos allí: « Martindale no tiene miedo de enfrentarse con los problemas más delicados». Ésta fue la causa de todas las oposiciones que sufrió.

Precisamente por esta multiplicidad y complejidad de problemas que se entrelazan en la vida de Martindale, era necesario un estudio de su personalidad, un capítulo que sintetizara sus características y profundizara en su alma. Falta eso en esta biografía. Se describen sus diversas actividades, aisladamente, pero no se describe a él. Creemos que un análisis de su personalidad, humana y espiritual, que en él se fundían, hubiera aclarado el enigma del entusiasmo interno de aquel hombre aparentemente crítico, y aun escéptico; de sus principios sólidos y auténticos, pero de perfil peligroso; de lo anclado en la verdad que se encontraba aquel insumiso; de por qué realizó una acción espiritual tan continua — aprovechaba aun los viajes para practicar el apostolado (p. 200) —,

tan universal y tan profunda. Creemos también necesaria una lista de sus principales publicaciones, aquellas que han tenido mayor éxito y han ejercido mayor influjo.

Antagónica en muchos aspectos a la vida del inglés Martindale, es la del irlandés Sullivan[14]. Es el jesuita modelo de antes de la guerra, el que se adaptaba sin dificultad a todas las costumbres, el que ponía su perfección en el perfecto cumplimiento de aquellas. Los dos, Martindale y Sullivan, eran profundamente espirituales y grandes apóstoles, pero de manera completamente distinta. Sullivan realizó una actividad caritativa personal muy intensa. Mc Grath dedica dos capítulos de la obra al « The Friend of the afflicted» y otros dos al « The Director», ya que su caridad se extendía a los problemas del alma.

Sullivan — y en esto la antítesis con Martindale se trasforma en semejanza — era de familia distinguida, hijo de Sir Edward Sullivan, canciller de Irlanda. Fue también un convertido. Ingresó en la Iglesia católica en 1896, a los treinta y cinco años, después de haber ejercido su carrera de abogado en Londres y en Dublín. Cuatro años despues, el 7 de setiembre de 1900, contado treinta y nueve de edad, entraba en el noviciado. Esto hace más meritoria su adaptación total, su observancia perfecta. Cambió todas sus antiguas costumbres, a pesar de su formación y de su edad.

La biografía que presentamos está llena de hechos edificantes, de testimonios que acreditan la fama de santidad que le rodeaba. Varios testifican no haber visto ninguno que les hubiese producido una impresión de santidad tan grande. Es impresionante la lista de gracias extraordinarias y milagros que se le atribuyen. La obra está escrita para fomentar el culto, y este objetivo condiciona no poca veces el modo de exponer los hechos. Se dedican dos capítulos a pensamientos del padre, extraídos de algunos escritos o meditaciones suyas. A pesar de la diferencia de edad y de vida, recuerdan a los de san Juan Berchmans. Su formación jurista dejó un sello inconfundible en su espíritu. Pero su trato afectuoso con el Señor, su experiencia espiritual, le hizo sentir a Dios muy cerca y plasmar en sus notas esa intimidad y cercanía espiritual.

Queremos asociar a la figura del pardre Sullivan la de un jesuita italiano que murió también, según algunos, con fama de santidad: el padre Gennaro Bracale[15]; aunque su vida corrió por cauces muy diversos y su biografía está escrita con criterios más modernos.

Es una vida desconcertante y misteriosa. Nació en Nápoles el 28 de setiembre de 1865. Después de estudiar física y matemáticas, entró en el Seminario. Terminado el servicio militar y ordenado de sacerdote, enseñó allí mismo matemáticas. A los cinco años de sacerdocio, entraba en la Compañía. Pronto le dedicaron a su ministerio favorito: las misiones rurales. Estaba hecho para el pueblo. Producía por donde pasaba una conmoción extraordinaria. En una de sus primeras correrías apostólicas conoció a don Eustachio Montemurro, que había tenido la idea de fundar un instituto de sacerdotes que, llevando vida comunitaria, ayuda-

---

[14] FERGAL McGRATH S.I., *Father John Sullivan, S.J.* — Dublin (James Duffy) 1964, 2º, VIII-307 p., 5 ilustr.

[15] DOMENICO MONDRONE S.I., *Una terribile grazia*: *P. Gennaro Bracale S.I.* (*1865-1933*). — Roma (Coletti) 1966, 8º, 293 p., ilustr.

sen en la labor parroquial; y otro de religiosas que asistiesen a los párrocos en la enseñanza del catecismo y en la educación de las hijas del pueblo. De este proyecto, elaborado más a fondo por el padre Bracale, surgió la fundación de las Hijas del Divino Costado. El calvario de estas religiosas, que consideran como fundador al padre Bracale, repercutió hondamente en la sicología del jesuita. Pero no nos toca aquí describirlo. Baste decir que el padre Mondrone lo expone con toda fidelidad, entretejiéndolo con el del fundador.

Tres cosas son claras en el proceso humano-espiritual del padre Bracale: 1° él dejó en torno a sí una estela de santidad extraordinaria como lo testifican la serie de testimonios provenientes de tantas personas que le trataron en los diversos momentos; 2° fue un misionero rural que trasformaba los pueblos; 3° tuvo desde los primeros años síntomas desconcertantes de cosas extrañas; tuvieron que encerrarle y llevarle a un manicomio — ¿temperamento desequilibrado? ¿depresión nerviosa? ¿choc agudo en un cuerpo debilitado? El padre Mondrone escribe:

> « Anzitutto le stranezze del caro padre non erano, né furono mai, di un alienato propriamente detto. Senza far torto ai superiori e sapendo come andarono le cose, sembrerebbe che invece di drammatizzare e correre all'immediato internamento in un manicomio — che poteva essere un colpo inferto a un organismo che s'incrinava — si sarebbe dovuto provvedere al modo come curare un povero infermo. Ma si consultarono col medico, non certo uno specialista, e ne seguirono l'affrettato verdetto.
>
> Il padre, senza opporre la minima resistenza, si lasciò portare mite e tranquillo come un agnello. Era sotto la persuasione di aver ricevuto una grazia, da lui ambita e chiesta al Signore, per sua umiliazione[...]. Giunse però a Miano traumatizzato da turbe allucinatorie che lo tennero fuori di sé per almeno tre giorni» (p. 55-56).

Se juntaron a este estado personal, problemas relativos a la fundación de las religiosas, escritos, hechos, que suscitaron alarma. El hecho es que el 14 de marzo de 1911 el general de la Compañía, padre Wernz, comunicaba al provincial de Nápoles el decreto de la Congregación de religiosos en que se prohibía al padre Bracale toda clase de ministerios y toda comunicación con religiosos, religiosas o personas piadosas.

Como consecuencia de esta decisión, le destinaron al noviciado de Gozzano, donde vivió retirado durante cuarenta años, prácticamente recluido, sin ningún contacto con las personas de fuera. En el catálogo se le ponía: « curat valetudinem »; pero dentro de casa trabajaba como el que más. Metido en su cuarto tradujo opúsculos piadosos, la mayoría de los cuales se imprimieron, redactaba casi toda la revista de ejercicios de Gozzano, *Manresa*, copió los escritos de san Francisco de Gerónimo de caligrafía dificilísima, ayudaba sin cesar a los de casa en múltiples menesteres. Se hicieron diversas tentativas para que se le levantase la antigua prohibición, pero el padre general, en vez de aminorarla, añadió a ella penas canónicas.

El padre Mondrone se afana por descifrar el enigma de la figura, por describir las facetas varias del proceso. Y lo hace con finura sicológica, objetividad, y con la claridad con que se puede tratar un caso tan delicado y reciente. Habrá que esperar a que se abran los archivos para hacer completa luz en esta causa. En apéndice se da una selección de cartas suyas que permiten penetrar en el alma del padre Bracale y apreciar la solidez y sinceridad de su vida espiritual.

El padre Domenico Bianchini [16], al contrario del padre Bracale, gozó siempre de la estima de los superiores, y, lo mismo que el napolitano, de los que le rodearon. Ayudante y maestro de novicios, rector, provincial en plena segunda guerra, instructor de tercera probación, desarrolla una actividad intensa, pero generalmente entre jesuitas.

Fue un jesuita de corte clásico. Son los detalles, los rasgos concretos, los pequeños hechos, los que definen su personalidad. Entre ellos, hay testimonios ingenuos, hechos « edificantes ». Los recoge Mellinato como garantía de objetividad. Porque su táctica ha sido poner al padre Bianchini delante del lector: que éste pueda verle a base de una bella selección de fotografías, oir de sus labios sus frases típicas, sus principios de dirección y de gobierno, acompañarle en sus viajes, ponerse junto a él para observar lo que realiza; que se ponga « in comunicazione diretta quanto più possibile con la personalità del Padre ». Mellinato, fiel a su táctica, ha multiplicado hechos sueltos, anécdotas, testimonios. Como en una cinta cinematográfica, se suceden uno detrás de otro.

Si no se tiene en cuenta este propósito del autor, podía parecer que sobraban testimonios, relatos, hechos. La mayoría son parecidos. Pero Mellinato ha preferido sacrificar, en aras de la objetividad, su juicio personal. Da los elementos. Se retira apenas puede. Tal vez sea esto una pena, porque Mellinato es un fino sicólogo, como lo ha mostrado en otras publicaciones, y creemos que un estudio de la personalidad de su biografiado y un trabajo de síntesis, hubiese facilitado la reflexión del lector, sobre todo del que no conoció al padre, y hubiera hecho que se leyese el libro con más gusto. Tal vez pueda hacer esto Mellinato en otra publicación complementaria.

Nadie negará al padre Mellinato el sentido de objetividad, la trasparencia con que presenta los hechos, el conocimiento que posee de todas las circunstancias. Está todo Bianchini en el libro. Los que le conocimos, podemos apreciar la verdad de los rasgos que se le atribuyen, y evocar con cariño y agradecimiento su figura. Porque, como se repite tantas veces en estas páginas, Bianchini era un caballero. Delicado, fino, hombre del diálogo, como dice Marcozzi en su presentación, y como se subraya en el subtítulo. Convencía por sus actitudes, más que se imponía por sus mandatos. Inspiraba confianza, sabía llegar al corazón de los súbditos.

A pesar de los hechos piadosos que recogen varios testigos, y de recuerdos ingenuos que Mellinato se ve obligado a citar para ser consecuente con su táctica, la vida dista mucho del estilo panegirista que predominaba hasta hace poco en biografías de estos hombres. Se imponen la imparcialidad y la rectitud de Mellinato. No oculta las limitaciones del padre Bianchini, la poca preparación que recibieron algunos sujetos, la desarticulación del apostolado, la falta de previsión.

Un índice temático espiritual muestra la riqueza doctrinal encerrada en esta vida.

Queremos cerrar esta galería de jesuitas contemporáneos con uno que logró dar una solución adecuada a uno de los problemas más sentidos por la generación actual, el de la integración de la vida en la acción, la unión de la vida espiritual y de la profesión: el padre Marcel Jousse [17].

---

[16] G. MELLINATO S.I., *Padre Domenico Bianchini.* Spiritualità ignaziana e dialogo. — Bassano del Grappa - Vicenza (Edizioni Villa S. Giuseppe) 1967, 8º, 231 p., 51 ilustr.

[17] GABRIELLE BARON, *Marcel Jousse. Introduction à sa vie et à son œuvre.* Lettre-préface de S. É. le cardinal BEA. — Tournai (Casterman) 1965, 8º, 328 p.

Él mismo proclamó este principio de la fusión de sus anhelos de hombre, de científico y de religioso: « L'Histoire de mon Œuvre est celle de ma Vie. L'Histoire de ma Vie est celle de mon Œuvre» (p. 19). Enseñar no era para él un oficio, era « vraiment donner la vie, donner sa vie» (p. 154).

Gabrielle Baron, confidente y colaboradora suya durante treinta años, nos describe — en un estilo que traspira la veneración que sentía hacia su maestro — la intimidad de su vida y el valor de su labor como exegeta.

El mismo Jousse atribuye al contacto con que de niño estuvo con la naturaleza y al « laboratoire paysan de ma mère» (p. 43) el haberse percatado del valor de la tradición oral y del significado de la transmisión, objeto único de su investigación exegética.

Un innato ardor interno le dio vigor para superar las continuas dificultades y las incomprensiones de su trabajo de roturación. Ya de seminarista, le daba en rostro la « philosophie sclérosée» (p. 77). Loisy, que estaba deshaciendo el sentido literal de la palabra revelada, le estimuló a no perdonar energía alguna para encontrar la verdad de la palabra divina. Fue su obsesión llegar a encontrar las palabras mismas pronunciadas por Jesucristo.

La unión entre su vida espiritual y su profesión lo muestra el hecho de que el creer que como jesuita podría más fácilmente realizar esta labor, fue uno de los motivos que le impulsaron a entrar en la Compañía (p.56). Para realizar este ideal estudió todos los problemas que implicaba la trasmisión del lenguaje en su gama sicológica, étnica, filológica, antropológica.

Los jóvenes veían en él al representante de la vanguardia científica. El éxito rotundo de sus conferencias en el Instituto Bíblico de Roma en 1927, con el inusitado eco que tuvieron en la prensa, son una prueba. Fueron la presentación oficial de su método de trabajo y de la primera obra de sicología linguística, de ese « livre génial et prestigieux», como le llama Bremond (p. 83). Pío XI se interesó personalmente, y en vena de intuición le dijo: « Es toda una revolución, pero es el mismo sentido común» (p. 96).

Continuó su trabajo de investigador y de propagandista de sus ideas en el anfiteatro Turgot de la Sorbona, en la Escuela de antropología y en el Laboratorio de ritmo-pedagogía. Fue el hombre de una sola realidad (p. 88). Pero, gracias a esa constancia y profundidad, se le pudo llamar el Copérnico de sicología lingüística.

La autora, con razón, funde al hombre con la obra. Más que con comentarios propios, deja hablar al autor, señala la obra que realizó, el amor a la Iglesia y a la Compañía, que, enraizados en su fe tradicional, le dieron fuerzas y alas para llevar adelante una empresa tan difícil. Un auténtico ejemplo moderno de la espiritualidad del trabajo, en la que la entrega del científico se funde con la devoción del espiritual.

* * *

Antes de poner fin a esta reseña, deseamos señalar tres obras de índole general, en las que se dan bastantes noticias de jesuitas. La primera es un « Bildbuch» [18] de las Iglesias del norte de Europa. A manera

[18] HELMUT HOLZAPFEL [S.I.], *Nordische Kirche unterm Kreuz.* — Würzburg (Echter) - Zürich (NZN-Buchverlag) 1963, 12°, 48 p., 72 ilustr. (= Bildbuch, 12).

de introducción, Holzapfel traza una síntesis de las vicisitudes de la Iglesia en esas naciones. La acción de los jesuitas se desarrolló en tres campos.

Primero, en contactos directos con los reyes o príncipes, con legaciones pontificias, instruyendo a príncipes, asesorándoles en los negocios eclesiásticos. Realizaron labores de esta índole Laurentius Nicolai (p. 13-14), Antonio Possevino (p. 14-15), Robert Abercromby (p. 25).

El segundo modo lo constiuyen los intentos por establecer centros católicos en algunas de estas naciones. Descubiertos siempre después de poco tiempo fueron expulsados. Entre estos intentos descuellan los de Heinrich Schacht (p. 23), Tilmann Bolte (p. 39), Cherformon (p. 31), quien pudo trabajar más tiempo como capellán del ejército en Noruega.

La tercera clase de apostolado fue la realizada en la diáspora. El influjo del seminario de Braunsberg fue extraordinario (p. 16). Entre sus numerosos alumnos descuellan el sueco Johannes Messenius (p. 16) y los daneses Johannes Jussoila y Jens Aagesen (p. 17-18). Existieron también otras estaciones misioneras, como la conocida de Friedrichstadt (p. 26). De las imágenes publicadas, 18 se refieren a temas jesuíticos.

También encontramos bastantes jesuitas entre los misioneros de las diócesis de Módena y Nonántola. La obra de Pistoni[19], muy documentada con datos concretos y precisos, trae un « Dizionario dei missionari modenesi e nonantolani», donde pone por orden alfabético la lista de todos los misioneros, indicando los datos principales de la vida de cada uno. Son jesuitas : Giovanni Battista Argenti (1561-1626), que trabajó en Polonia y Lituania ; Francesco Carandini (1629-1671), que murió cuando se dirigía a Mozambique ; Pietro Casoli (nació en 1809 ; no se señala la fecha de la muerte, pero falleció el 28 octubre 1884), que misionó en el Tirol ; Gaetano Cattaneo (1695-1733), misionero en el Paraguay ; Tranquillo Grassetti (1588-1644), misionero en China ; Marco Mesini (1834-1903), que desarrolló su actividad misionera en Guayana inglesa ; Luigi Morandi (1829-1897), que trabajó en México ; Claudio Stanislao Neri (1887-1881), primer jesuita misionero de Albania ; Giovanni Battista Pedroni (1891-1921), que misionó también en Albania ; mons. Paolo Perini (1867-1932), obispo de Mangalore ; Giuseppe Roncaglia (1823-1890), operario en Dalmazia ; Giuseppe Rossi (1820-1883), misionero en Zara ; Francesco Salis-Seewis (1835-1898), superior de la misión del Tirol ; Pietro Vaccari (1820-1894), operario en Zara ; Giuseppe Vandelli (1862-1899), misionero en la India.

En el apéndice se publican varias cartas inéditas del padre Francesco Carandini a su primo Nicolò Carandini, y dos sonetos del mismo sobre el príncipe Cosme de Médicis (p. 172-170). Cinco índices muy particularizados cierran el libro.

También se recogen breves biografías de varios jesuitas en el libro de título un poco enigmático : *Te Matrem praedicamus*[20]. Con ocasión del tercer centenario de la proclamación de la Virgen venerada en la antigua capilla de los jesuitas, como patrona de Luxemburgo, Friedrich Rasqué, párroco del santuario, pasa revista a los predicadores del octavario a lo largo de los siglos.

---

[19] Can. GIUSEPPE PISTONI, *L'attività missionaria nelle diocesi di Modena e Nonantola.* Storia. Dizionario. Documenti. — Modena (Ufficio Missionario) 1967, 8°, 215 p., 29 ilustr.

[20] FRIEDRICH RASQUÉ, *Te Matrem praedicamus. Oktavprediger 1666-1966.* Zur 300-Jahrfeier der Erwählung der Muttergottes zur Patronin der Stadt Luxemburg. — Luxemburg (Sankt-Paulus-Druckerei) 1966, 8°, 271 p., 108 ilustr., 1 mapa, 2 facs.

El octavario tiene carácter de acontecimiento nacional. Rasqué aporta primero algunos datos del culto a la imagen antes de que en 1666 comenzase el célebre octavario. Son datos que interesan la historia de la Compañía : fundación del colegio de jesuitas en Luxemburgo, edificación de la iglesia, vida de la congregación mariana, prácticas de devoción a la Virgen.

La consagración de la ciudad, promovida por el padre Alexander Wiltheim, dio origen a la serie de solemnes octavarios que se han ido sucediendo todos los años hasta la actualidad. Se desconoce el nombre de la mayoría de los predicadores en los dos primeros siglos. El autor supone que eran jesuitas, y da una lista de los predicadores principales que pudieron haber predicado el octavario : el ya citado Alexander Wiltheim, Philippe Lacroix, François Havelange, Charles Meys, Jean Speyer, Roch Heymans, Claude Vin, Henri Weyland, Charles Derenbach, Jacques de Thionville Brocquart (p. 40-41).

La parte principal de la obra de Rasqué está formada por la lista de los predicadores conocidos. De cada uno señala los datos biográficos, las obras que escribió, y, cuando puede, la fotografia de la persona y el esquema o las ideas de los sermones predicados. De los oradores, 27 son jesuitas : Bernard Reichen (1703-1778), el único conocido de la antigua Compañía, se indica el resumen de sus sermones ; Peter Diel (1846-1903) ; Augustin Andelfinger (1842-1909) ; Wilhelm Fox (1833-1925) ; Philipp Löffler (1834-1902) ; Franz Xaver Brors (1861-1926) ; Josef Blötzer (1849-1910) ; Bernhard Seitz (1855-1907) ; Paul Köhns (1866-1943) ; Josef Siepe (1858-1944) ; Adolf Sturm (1865-1940) ; Quirin Göggl (1864-1945) ; Johannes von Dalwigk zu Lichtenfels (1871-1941) ; Franz Xaver Esser (1871-1944) ; Emil Franck (1881-1931) ; Nikolaus Scheid (1852-1933) ; Georg Beyer (1878-1932) ; Josef Christ (1876-1935) ; Peter Mischler (1879-1943) ; Nikolaus Mangeot (n. 1889) ; Adolf Rodewyk (n. 1894) ; Johannes Lauer (1874-1955) ; Walter Mariaux (1894-1963) ; Renatus Vleugels (n. 1898) ; Peter Tritz (n. 1899) ; Franz Josef Diederich (1910-1957) ; Joseph Schaack (n. 1902).

Roma. I. IPARRAGUIRRE S. I.

2. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

L'année 1965 est une date notoire pour les études teilhardiennes. Un bref coup d'œil nous en révélera l'importance : 1965, en effet, marque le dixième anniversaire, non seulement de la mort de Teilhard à New-York (Pâques 1955), mais aussi du début d'une activité éditoriale énorme et soutenue qui, du jésuite français mort obscurément en exil, a fait un des écrivains les plus lus et les plus étudiés de notre époque.

1965 parut donc le moment idéal pour publier le premier recueil bibliographique international des écrits de Teilhard et des écrits consacrés à Teilhard parus dans cette première période de dix ans d'études teilhardiennes. Le P. László Polgár — très connu par sa *Bibliographia de historia Societatis Iesu* qui paraît annuellement dans cette revue et qui, depuis 1955, contient aussi quelques pages consacrées à Teilhard de Chardin — entreprit très adroitement cette tâche. Son *Internationale Teilhard-Bibliographie 1955-1965* [1] présente, pour les hommes cultivés, un double caractère. Elle contient : 1° les écrits de Teilhard parus jusqu'à cette date (tant l'original français que les traductions faites en 13 langues : allemand, anglais, catalan, danois, espagnol, finois, hollandais, hongrois, japonais, italien, polonais, portugais et suédois) ; 2° les principaux livres et articles scientifiques consacrés à Teilhard dans l'ordre suivant : introductions, biographies, expositions d'ensemble, études théologiques, philosophiques, scientifiques, comparatives, méthodologiques, lexicographiques et polémiques. Après avoir présenté exactement chaque ouvrage, l'auteur ajoute, quand il le juge nécessaire, une table des matières, offrant ainsi par son recueil une orientation sûre dans l'énorme écheveau de la littérature teilhardienne.

Ce bulletin bibliographique voudrait être à la fois un commentaire et une prolongation de la bibliographie du P. Polgár sur le plan biographique et historique. Nous nous proposons d'offrir au lecteur un relevé et une valorisation des ouvrages les plus importants de Teilhard et sur Teilhard, qui pourront lui être utiles pour reconstruire le personnage. Fidèles à cette perspective biographique et historique, nous laisserons de côté les travaux scientifiques, philosophiques et technologiques. Par contre, nous ajouterons aux ouvrages autobiographiques du Père les études qui se rapportent à sa biographie extérieure et intérieure (ouvrages originaux et études ayant un rapport avec la spiritualité teilhardienne) et toutes celles qui pourront nous aider à placer Teilhard dans son contexte historique (ouvrages consacrés à ses contacts personnels et intellectuels avec d'autres penseurs).

1. *Sources autobiographiques.*

Chez un écrivain tel que Teilhard dont la pensée jaillit de la vie et s'insère dans la vie même, il est très difficile de séparer les ouvrages de caractère biographique et ceux qui sont une création intellectuelle. Afin d'éviter les équivoques, disons tout de suite que ce commentaire sera restreint aux ouvrages du Père qui présentent l'aspect autobiographique le plus marqué. Tant que le *Journal* de Teilhard et l'originale

---

[1] Ladislaus POLGÁR S.I., *Internationale Teilhard-Bibliographie 1955-1965*. — Freiburg-München (Karl Alber) 1965, 8°, 94 p.

biographie intellectuelle et poétique nommée *Le cœur de la matière* sont encore inédits, ce que nous trouverons en premier sera une série de recueils de lettres, à laquelle s'adjoint un groupe d'ouvrages qui nous mènera à la source même des idées de Teilhard, à l'époque de la Grande Guerre.

Nous ne connaissons pas encore l'ensemble de la correspondance si vaste de Teilhard, mais ce qu'on en a publié permet déjà de situer quelques étapes importantes de sa vie. Chronologiquement, nous trouvons d'abord le volume des lettres écrites à ses parents depuis l'Égypte [2]. Ce recueil, préparé et préfacé par le Père Henri de Lubac, nous ramène aux années 1905-1908, au temps où Teilhard, jeune étudiant jésuite, exerçait son premier magistère au collège du Caire. Le Père découvre à ses parents les petits détails de sa vie quotidienne et des aspects intéressants de son idéal religieux, en même temps que les impressions de son premier contact avec le fascinant Orient. Le Teilhard que nous rencontrons dans ces lettres ne montre pas encore les traits caractéristiques de sa future personnalité. Sans donner à cette phrase aucun sens péjoratif, nous pouvons dire qu'il ne s'est pas encore trouvé. Néanmoins son visage futur commence à s'ébaucher. Il y a dans ces lettres beaucoup de récits sur ses randonnées scientifiques en Égypte. Déjà nous entrevoyons ce trait si particulier de l'homme qui, à la passion religieuse, joint l'enthousiasme scientifique et, en même temps, ces dons innés d'écrivain, l'invincible curiosité et le regard pénétrant, grâce auxquels — selon la phrase de l'éditeur dans son prologue — « la description scientifique éclôt en poésie » (p. 9).

A ces lettres succède, dans l'ordre chronologique, le volume de celles que Teilhard envoya à ses parents pendant son séjour en Angleterre et à Paris [3]. Édité et publié par le même Père de Lubac, ce nouveau recueil va de 1908 à 1914, c'est-à-dire du retour d'Égypte au début de la Grande Guerre. Ces lettres ressemblent aux précédentes. Le Père, d'abord étudiant en théologie au scolasticat d'Ore Place, près de Hastings, dans le Sussex, puis étudiant de sciences à Paris, parle familièrement aux siens des choses et des événements qui l'entourent. L'homme n'a pas changé, c'est son horizon qui est différent. Lettres remplies de jolis récits sur la campagne anglaise, qui nous laissent entrevoir son âme d'artiste en même temps que sa précision de scientifique. Il y aborde maints sujets de géologie, paléontologie, préhistoire, et même de botanique et d'entomologie. Par contre, il ne parle jamais de théologie, chose extraordinaire, puisque Teilhard fut toujours à Ore Place un élève intelligent et studieux, avec de très bons professeurs, tels que les Pères A. Condamin et X. Le Bachelet, et d'excellents camarades d'études, tels que les futurs Pères Rousselot, A. Valensin, J. Huby et P. Charles. Probablement l'aridité abstraite de la théologie de l'époque contrastait-elle dans son esprit avec son expérience d'alors — Teilhard l'appelait plutôt une « présence » qu'une « notion » — sur le mouvement évolutif de l'univers. Sur le plan spirituel, ces lettres sont révélatrices : des expériences personnelles comme prêtre, âgé maintenant de 30 ans, des événements familiaux tels que la mort de sa chère sœur Françoise, religieuse missionnaire morte

[2] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres d'Égypte, 1905-1908.* Avant-propos du R. P. Henri DE LUBAC S. I. — Paris (Aubier-Montaigne) 1963, 8°, 288 p.

[3] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres d'Hastings et de Paris, 1908-1914.* Introduction par Henri DE LUBAC S.I. Annotations par Auguste DEMOMENT S. I. et Henri DE LUBAC S.I. — Paris (Aubier-Montaigne) 1965, 8°, 464 p.

en Chine, lui fournissent l'occasion d'exprimer entièrement son esprit religieux, rempli déjà du sens futur de la « Sainte Présence », qui lui permet de « voir dans tout événement la Main de Dieu ». Ce sont déjà les principes que nous retrouverons plus tard dans la spiritualité du *Milieu divin* : « La vie belle est celle qui remplit les plans de Dieu » (p. 237). « Lui seul est le terme de toutes choses, en sorte que, de sa part, prendre quelqu'un à Lui, ce n'est pas le séparer, mais le réunir » (p. 236).

L'étape suivante — l'époque de la guerre 1914-1918 — nous fournit un volume extraordinaire : c'est le recueil des lettres que Teilhard, jeune prêtre de 34 ans envoyé au front comme brancardier, écrivit à sa cousine Marguerite [4]. Les éditeurs, A. Teillard-Chambon et Max-Henri Begouën, ont donné à ce volume un titre très exact : *Genèse d'une pensée.* Ces lettres écrites au feu, dans le sifflement des balles, ou pendant une accalmie après les combats, nous dévoilent *in nuce* toute la pensée future de Teilhard. Et cette pensée apparaît au moment même de sa genèse, avec toute la fraîcheur de ce qui vient de naître. Ces lettres donc sont tout à fait différentes des précédentes. Teilhard, pour la première fois, s'est trouvé ? Et cette découverte de sa personnalité s'opère en même temps qu'une rencontre avec la réalité. La destinataire de ces lettres, Marguerite Teillard-Chambon (connue littérairement sous le pseudonyme de Claude Aragonnès) nous fait remarquer dans son étude préliminaire que, pour le Père Teilhard, prêtre-soldat, la guerre fut surtout un « baptême avec le réel ». Et ce fut le baptême qui le changea en un homme nouveau. Pendant ces années douloureuses et agitées, Teilhard comprend que, dans son esprit, vient de naître quelque chose de grand et de nouveau : une vocation irrésistible de chercher Dieu dans le travail pour faire une terre plus grande et plus belle. Ces lettres, donc, plutôt que les itinéraires de Teilhard pendant les années de guerre, nous offrent surtout son cheminement intérieur. Le Père les date très soigneusement et indique le lieu et le temps où elles furent écrites. Quelquefois il raconte des anecdotes sur sa vie de militaire en campagne. Mais il regarde surtout en lui-même : plus que les événements, c'est sa réaction profonde devant ces événements qui l'intéresse. Et c'est ainsi que le contact avec la terrible réalité de la guerre devient pour lui le commencement de sa propre voie intérieure. C'est d'abord l'expérience religieuse d'un croyant, une vision universelle qui, dans son tête-à-tête avec Dieu, emmène après lui toutes les créatures. Un croyant qui renferme toute la création dans le « I », le « Moi », de la phrase célèbre de Newman : « Moi et mon Créateur », convaincu que « c'est en entraînant tout le monde avec soi qu'on avance dans le sein de Dieu » (p. 143). Et, en même temps, la vision d'un chrétien profond qui sait que ce n'est pas seulement sa voie personnelle vers Dieu qui passe par le Christ, mais aussi que tout l'effort de l'univers s'acheminant vers une plénitude eschatologique finira en Lui. Ceci nous apporte la première ébauche d'une image nouvelle du Christ : il est non seulement l'homme-Dieu qui traversa la terre il y a deux mille ans de notre histoire, mais aussi le Christ universel, coextensif à l'histoire globale de l'univers élu dont il est la plénitude et la figure en élaboration. « Iesu sis mihi mundus verus ! » est la

---

[4] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Genèse d'une pensée. Lettres 1914-1919.* Presentées par Alice TEILLARD-CHAMBON et Max Henri BEGOUËN, et précédées d'une introduction de Claude ARAGONNÈS. - Paris (Grasset) 1961, 8°, 406 p. — Comme introduction à la lecture de cet ouvrage cf. René D'OUINCE S.I. *Vivre dans la plénitude du Christ*, dans *Christus*, 9 (1962) 239-247.

prière favorite de Teilhard à cette époque. Et il comprend que son attachement à la terre s'enracine dans ce dernier sens christique : « La vraie terre pour moi, c'est la portion élue de l'Univers, encore épandue un peu partout, et en voie de lente ségrégation, mais qui, peu à peu, prend corps et figure dans le Christ» (p. 213). A partir de cette expérience centrale, on comprend très bien les sujets fondamentaux de ce recueil de lettres : foi envers le monde et foi envers Dieu ; valorisation religieuse du travail et de la recherche ; sens christique du véritable progrès humain ; exigence de finir le Christ mystique ; ébauche d'un nouveau type de chrétien dans le monde qui, dans son défi aux incrédules, répète les paroles de Paul : « Vous dites "*Homo sum*" ? *Plus ego !*» — thèmes qui sont déjà une annonce des autres grands sujets de sa pensée théologique et spirituelle —. Finalement, ces lettres ont aussi une très grande importance autobiographique : on y trouve des rapports avec une série de travaux et d'essais primitifs que Teilhard conçut et écrivit au front, et qui expriment d'une façon plus systématique la même expérience spirituelle.

Après cette étape de la guerre, nous trouvons un énorme fossé qu'on ne peut combler qu'en partie, grâce à deux recueils de lettres, de sens et d'origine complémentaires, quoique fort divers.

Le premier embrasse chronologiquement presque tout le reste de la vie de Teilhard (1923-1955) et renferme des lettres envoyées aux destinataires les plus disparates tout au long des étapes du grand voyage de sa vie : Golfe de Suez, Malacca, Mongolie, Ordos, Goloi, Fleuve Jaune, Tientsin, Pékin, Bombay, Calcutta, Johannesburg, New-York ... [5]. Si les missives antérieures nous offraient le germe d'une vocation, celles-ci nous en racontent la réalisation. Nous y voyons agir l'homme nouveau qui venait de naître en Teilhard. C'est pour cela que cette correspondance est le meilleur portrait qui soit de cette troublante et originale personnalité de prêtre et d'investigateur, de savant et de poète, de théoricien de l'évolution et d'évangéliste du « Grand Christ» dans l'univers. Comme nous le fait remarquer Claude Aragonnès dans son introduction, on trouve dans ces lettres « l'alliance d'une pensée scientifique rigoureuse avec un esprit philosophique profondément original et un tempérament mystique chez qui la quête de Dieu à travers l'œuvre divine sera la plus ardente passion» (p. 19). Quoique ce recueil nous présente Teilhard « sur le terrain», pour ainsi dire, le récit des péripéties de ses voyages et aventures scientifiques n'épuise pas son contenu. Teilhard se montre toujours un homme plongé dans les événements de la vie, mais ne permettant jamais à ceux-ci de le maîtriser. L'intérieur, chez lui, domine l'extérieur. Et parmi les innombrables aventures exotiques et extraordinaires vécues par le Père à travers pays et continents, mers, fleuves et montagnes, c'est toujours, dans ce beau recueil de lettres, l'héroïque et émouvante aventure de son itinéraire intérieur que nous retrouvons. Aventure d'un homme lancé en avant, d'un scientifique qui étudie le passé pour y lire l'avenir, d'un homme religieux qui écoute en silence « l'immense musique des choses», et comprend que « le secret du monde est partout où nous arrivons à voir l'Univers transparent» (p. 26). D'un prêtre qui, monté sur une mule et sans moyens pour dire la messe, répète

---

[5] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres de voyage (1923-1936)*. - *Nouvelles lettres de voyage (1939-1955)*. Recueillies et présentées par Claude ARAGONNÈS. - 2 vol., Paris (Grasset) 1956-1957, 8°, 230 et 198 p. — Rééd. en 1 vol., *Lettres de voyage (1923-1955)*. - Ibid., 1961, 8°, 372 p.

silencieusement sa « Messe sur le monde ». D'un chrétien fervent, absorbé par la science, mais profondément convaincu que seule est intéressante la « science du Christ », si bien qu'en écoutant une conférence scientifique sur la naissance de la pensée, il pense, lui, que le Christ n'est pas étranger *hic et nunc* aux soucis du conférencier, et songe à dépasser « l'abîme qui sépare le monde intellectuel où il se trouve et dont il comprend la langue, du monde théologique et romain dont l'idiome lui est aussi connu et, en parlant la première langue, lui faire exprimer légitimement ce que l'autre garde et répète dans ses paroles devenues pour beaucoup incompréhensibles » (p. 92). En somme, ces lettres sont un véritable autoportrait d'un nouveau type de « missionnaire parmi les gentils » comme le fut le père Teilhard, courageux et fidèle, fervent et lucide, humain et surnaturel, un missionnaire qui, dans l'aventure d'une science orientée vers le Christ, trouve « des Indes qui l'attirent davantage que celles de saint François-Xavier » (p. 92).

Le second recueil de lettres couvre une période plus réduite, de 1923 à 1939, et a pour seule destinataire Léontine Zanta [6]. Ce volume est essentiel pour connaître la biographie intérieure du Père ou, plus concrètement, le monde complexe de sentiments personnels que lui fit éprouver le long et douloureux rosaire de tiraillements et de difficultés avec l'autorité ecclésiastique, provoqués presque inévitablement par sa condition de pionnier. De même qu'autrefois avec sa cousine Marguerite, Teilhard se confia encore à une femme éloignée, la sage et intelligente Léontine Zanta, porte-drapeau du mouvement féministe français, lui ouvrant son âme sans réticence. Ces lettres prennent parfois l'aspect d'une confession. Teilhard ne cache rien. Il parle de ses tentations d'« anti-ecclésiasticisme », de son expérience des « petitesses » de son ordre et même de l'Église, de sa lutte contre un « intégrisme » qui prétend identifier l'orthodoxie avec la défense des plus petits rouages d'un microcosme construit des siècles auparavant ; de la crainte que ses nouvelles perspectives ne l'éloignent du « Christ de l'Évangile », et de l'angoisse de se croire seul, parmi les nombreux compagnons de sa route nouvelle, à réaliser « l'importance du pas que tous sont en train de faire » (p. 128) ; de ses efforts pour maintenir bien ferme dans sa main, sans en rompre aucun, les deux fils qui composent la trame de son esprit : « la loyauté vis-à-vis de nous-mêmes et la fidélité à l'Église » (p. 87). C'est ainsi que ces lettres nous font apprécier en profondeur une suite de crises et de luttes dont nous ne connaissions que l'extérieur. Pourtant, à travers les sombres nuages des tentations et des souffrances, jaillit tout à coup « l'autre » visage de Teilhard, celui du prohète d'un avenir fascinant, qui lui apparaît « tout embrasé de Dieu naissant partout » (p. 71). Et surtout, à mesure que s'approche le terme de cet échange si sincère et si cordial, la paix emplit son âme : « Je suis en paix réellement avec l'Église comme avec Dieu » (p. 104). Ce recueil est précédé d'une étude de R. Garric sur les rapports d'amitié et les contacts intellectuels entre les deux correspondants, et d'un essai du Père de Lubac sur « l'épreuve de la foi » dans la vie de Teilhard.

Nous avons parlé plus haut d'un groupe d'essais écrits par Teilhard dans les tranchées pendant la guerre. Ces essais, réunis en un volume [7],

---

[6] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres à Leontine Zanta.* Introduction par Robert GARRIC et Henri DE LUBAC. — Paris (Desclée De Brouwer) 1965, 8°, 142 p.

[7] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Écrits du temps de la guerre (1916-1919).* — Paris (Grasset) 1965, 8°, 448 p.

sont le meilleur complément des lettres qu'à la même époque il adressa à sa cousine Marguerite. Le même monde d'idées et de sentiments qui jaillit comme un miracle de cette correspondance acquiert dans ces essais une forme plus générale et systématique, sans être pour autant moins ardente ni loyale. Il s'agit au fond d'un témoignage ou, comme l'a écrit Teilhard lui-même, « de son testament d'intellectuel». On dirait que le Père écrit pour lui-même, en saisissant, émerveillé, ce monde nouveau qui se manifeste à lui. Rien d'étonnant à ce qu'il ait imprimé à la plupart de ces essais un accent enthousiaste et lyrique, fruit de jeunesse d'un grand écrivain. Quant à leur contenu, il écrira plus tard « qu'ils ne contiennent rien que je n'aie redit plus clairement depuis» (*Genèse d'une pensée*, p. 50). Dans notre perspective historique-biographique, les plus intéressants pour nous sont *Le milieu mystique* et *Le prêtre*, non seulement par leur contenu, mais parce qu'ils peuvent être considérés comme une première ébauche du *Milieu divin* et de *La messe sur le monde.* D'autres essais tels que *Le Christ dans la matière* et *La puissance spirituelle de la matière* nous offrent un échantillon extraordinaire, presque unique aujourd'hui, de poésie religieuse-cosmique. *La vie cosmique* enfin, contient déjà une esquisse de la future vision teilhardienne du monde. La valeur de ces écrits et leur importance historique — comme jalons d'une voie future de la pensée — résident dans cette fraîche spontanéité jaillie d'une expérience humaine et religieuse encore en fleur.

2. *Biographies.*

La précarité des sources publiées jusqu'à ce jour rendent impossible l'élaboration d'une biographie complète et à peu près définitive de Teilhard de Chardin. Une telle œuvre attend encore son auteur et le terrain favorable où naître et se développer. Pourtant nous possédons déjà une série d'apports sérieux et précieux pour cette biographie future. Quelques-uns sont déjà des esquisses assez réussies. D'autres sont des livres de souvenirs et des témoignages. Enfin, dans les travaux les plus importants sur Teilhard, les traits biographiques ne manquent jamais. Nous allons faire connaître ces ouvrages dans notre commentaire ; mais, dans l'impossibilité de les avoir tous sous la main, nous nous bornerons à indiquer ceux qui sont fondamentaux et base de tous les autres.

Quoique n'appartenant pas au genre biographique proprement dit, il ne faut pas oublier deux volumes *sui generis* qui essaient de reconstituer la vie personnelle et intellectuelle de Teilhard en partant de ses propres textes et souvenirs.

Le premier de ces livres, *Images et paroles* [8], est un bel album de photos et de souvenirs du Père, préparé avec un soin exquis par Mlles Jeanne Mortier et Marie-Louise Arboux. L'album contient, avec un petit commentaire, 250 photographies accompagnées de textes de Teilhard lui-même (fragments de ses œuvres, extraits de lettres, allocutions, etc.) et de témoignages d'autres personnes, qui nous permettent de suivre pas à pas la vie du Père, depuis sa naissance à Sarcenat jusqu'à sa mort à New-York, à travers différents événements, voyages et réalisations. Cet album ne nous apporte en fait rien de neuf mais, si l'on y fait

[8] *Pierre Teilhard de Chardin. Images et paroles.* Préface d'André GEORGE. Album réalisé par Jeanne MORTIER et Marie-Louise AUBOUX avec les œuvres et les lettres de Pierre Teilhard de Chardin et les documents rassemblés aux archives de la Fondation. — Paris (Éd. du Seuil) 1966, 4°, 224 p., ill.

attention, on y trouvera ce que les autres livres ne montrent pas : le personnage dans son décor, et surtout l'émouvante évolution d'un visage qui acquiert noblesse et beauté au cours des ans.

Le second livre, *Je m'explique* [9], est une sorte d'auto-portrait intellectuel de Teilhard, composé avec ses propres textes par J.-P. Demoulin. Le but de l'auteur est d'offrir au lecteur novice une anthologie de textes courts, mais soigneusement ordonnés, qui puissent l'introduire facilement au centre même de la pensée du Père. Il l'a centrée sur une page dactylographiée que Teilhard envoya en 1948 à un collège de Nemours : « Pensée du Père Teilhard de Chardin par lui-même». En épilogue, trois témoignages autobiographiques, écrits à trois moments cruciaux de la vie du Père : « Le prêtre» (1917, au front), « Comment je crois» (1934, apogée de sa carrière scientifique) et « Le Christique» (1955, un mois avant sa mort). Le volume se clôt sur la fameuse « Prière au Christ toujours plus grand» (1950).

Parmi les études biographiques, la meilleure est sans doute celle de Claude Cuénot [10]. Livre important par son volume (490 p.) comme par la profusion de renseignements et de documents qu'il renferme sur la vie, la carrière scientifique et l'évolution intellectuelle du Père. Sans nous fournir une étude proprement dite de la pensée de Teilhard, l'auteur parvient à l'insérer dans la vie. Cette biographie est celle d'un savant et d'un penseur, et le fil des événements extérieurs s'y entrelace avec celui de l'itinéraire intérieur — invisible mais combien important — Les découvertes de la matière, de l'esprit, de la personne (corrélativement aux trois niveaux du cosmique, de l'humain et du christique) sont, selon Cuénot, les trois étapes d'une évolution qui culmine dans une mystique de l'amour. Le livre obtient, de la sorte, un équilibre entre l'histoire et la pensée. Fondamentalement positif, il apporte en outre une foule de renseignements autobiographiques — beaucoup d'entre eux extraits de documents inédits — et s'efforce, pour en faire le commentaire, de les ordonner en suivant l'évolution intérieure du Père. En ce sens, le bilan que fait Cuénot des principales étapes de cet itinéraire spirituel est une synthèse très intéressante, de même que l'ébauche de trois portraits du Père à trois moments différents de sa vie : l'enfance (p. 9), l'âge mûr (p. 122) et la vieillesse (p. 463). A la fin de son ouvrage, l'auteur nous offre un catalogue de 507 écrits de Teilhard, premier essai scientifique de bibliographie teilhardienne [11]. Les matériaux abondants

---

[9] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Je m'explique*. Textes choisis et ordonnés par Jean-Pierre DEMOULIN. — Paris (Éd. du Seuil) 1966, 8°, 256 p.

[10] Claude CUÉNOT, *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*. Avec 22 illustrations et cartes en texte et 45 illustrations hors texte. - Paris (Plon) 1958, 1962, 8°, 490-LX p. — Dans un petit ouvrage postérieur, *Teilhard de Chardin*, Paris (Éd. du Seuil) 1962, 8°, 192 p. (= Coll. Microcosme. « Écrivains de toujours», 58), le même auteur nous offre un essai intéressant de biographie du Père, dans lequel le récit de la vie est accompagné du commentaire des textes choisis parmis les plus significatifs de son œuvre.

[11] C'est Claude CUÉNOT lui-même qui a complété plus tard ce premier recueil bibliographique dans l'étude *Œuvres de Teilhard de Chardin*, dans *Recherches et débats*, 40 (1962) 99-139. Cette bibliographie a été complétée par le même auteur, « Bibliographie des œuvres de Teilhard de Chardin», dans les pages 409-484 de l'édition anglaise de son ouvrage : *Teilhard de Chardin. A Biographical Study*, London (Bruns and Oates) - Baltimore (Helicon) 1965, 8°, VIII-492 p. ; et plus encore dans les pages 713-798 de la traduction allemande, *Pierre Teilhard de Chardin. Leben und Werk*, Olten-Freiburg (Walter) 1966, 8°, 810 p. ; et, plus récemment, dans les pages 567-627 de la traduction espagnole, *Pierre Teilhard de Chardin. Las grandes etapas de su evolución*, Madrid (Taurus) 1967, 8°, 640 p. — Voir aussi Robert SPEAIGHT, *Teilhard de Chardin: A Biography*, London (Collins) 1967, 8°, 360 p., ill.

et variés réunis par Cuénot dans ce livre nous laissent entrevoir la grandeur de la personnalité humaine et scientifique de son sujet. L'auteur mérite donc notre reconnaissance pour son travail, bien que, emporté quelquefois par son enthousiasme — très explicable d'ailleurs — pour son héros, il en arrive à oublier la réserve dont l'historien doit savoir tempérer sa sympathie et sa compréhension.

Après cet ouvrage de base irremplaçable, viennent quelques livres de souvenirs personnels.

Quoique très bref, celui du Père Pierre Leroy S.I., *Teilhard de Chardin tel que je l'ai connu* [12], est sans doute le meilleur à cause de son témoignage intime et fraternel. Le Père Leroy y suit très rapidement le cours de la vie de Teilhard, de son enfance à sa mort à New-York, le 10 avril 1955. Le récit de la mort et de l'enterrement du Père est d'une émouvante simplicité. Le livre finit par une analyse des forces spirituelles qui fournirent son unité à la vie complexe et exubérante de Teilhard. Selon Leroy, il faut placer cette unité dans la « recherche de Dieu à travers et par les créatures ... S'il aime Dieu, c'est à travers le monde ; s'il aime le Monde, c'est en fonction de Dieu» (p. 535). Ami et collaborateur de Teilhard depuis l'étape de Chine, Leroy ébauche un portrait du Père dans sa vie de travail et ses contacts intimes. Il nous fait découvrir — et ceci est nouveau — un certain rictus douloureux sous son sourire habituel. Leroy nous parle même de crises d'angoisse et de larmes. Teilhard était toujours optimiste quand il s'agissait de donner un sens à l'univers malgré le mal et les apparences. Son optimisme, surtout touchant sa vie, était le fruit de son espérance chrétienne et de son total abandon au Christ « toujours plus grand» (p. 43 ss). Enfin, le lecteur trouvera dans ce petit ouvrage une lettre de Teilhard au Père Général de la Compagnie de Jésus qui projette une lumière révélatrice sur ses relations avec l'ordre. Dans cette lettre, datée du 12 octobre 1951, le Père s'adresse au Général en toute franchise et le prie de se résigner « à me prendre tel que je suis» (p. 55), c'est-à-dire avec une vie spirituelle dominée par la conscience profonde d'une convergence générale de l'univers vers Celui *in quo omnia constant*, que « la Compagnie m'a appris à aimer» (p. 56). Cette conscience est devenue avec les ans une sorte d'atmosphère hors de laquelle, physiquement, il lui est impossible « de respirer, d'adorer, de *croire*» (p. 56). D'un autre côté, il affirme vouloir rester « enfant d'obéissance» et déclare être « plus irrémédiablement lié à l'Église hiérarchique et au Christ de l'Évangile que je ne l'ai jamais été à aucun moment de ma vie» (p. 58). Le Père Général peut donc compter à fond sur lui « pour travailler au Règne de Dieu qui est la seule chose que je voie et qui m'intéresse à travers la Science» (p. 60).

L'opuscule de George Magloire (pseudonyme de Dominique de Wespin), *Pierre Teilhard de Chardin tel que je l'ai connu* [13], porte un titre identique, mais se place à un point de vue différent. Vieil ami de Teilhard depuis les années vécues en Chine, Magloire raconte ses contacts personnels avec le jésuite. Il a esquissé aussi une biographie de Teilhard dans un livre écrit en collaboration avec Hubert Cuy-

---

[12] Pierre LEROY S.I., *Pierre Teilhard de Chardin, tel que je l'ai connu.* — Paris (Plon) 1958, 8°, 66 p.

[13] George MAGLOIRE, *Pierre Teilhard de Chardin, tel que je l'ai connu.* — Bruxelles (Éd. « Synthèses») [1958], 8°, 38 p.

pers, *Présence de Pierre Teilhard de Chardin. L'homme. La pensée*[14]. Il égrène une fois de plus le long rosaire d'allées et venues, de plénitude et de vide, de victoires et de défaites, qui remplissent les 74 ans d'une existence inquiète de pionnier. Agile et direct, son récit atteint maintes fois à l'émotion du témoignage personnel. Paroles et confidences de Teilhard nous le montrent avec un caractère plus vif. Particulièrement intéressants sont les récits des labeurs et des péripéties du Père en Chine — surtout pendant la guerre avec le Japon — dont l'auteur fut le témoin. Le texte de Magloire, concret, direct, plein de vie, nous redonne quelques instants la « présence » de Teilhard, avec son éternel sourire, son regard doux et énergique à la fois, ses mains ouvertes et étendues, son élégante pauvreté, et, surtout, son intelligence et son grand cœur, présence, nous dira l'auteur, du Teilhard qui fut et qui demeure.

Comme complément à ce groupe d'ouvrages de souvenirs et témoignages, mais avec un ton différent et une nouvelle perspective, nous ajouterons deux volumes, écrits par deux collègues de Teilhard, l'écossais G. B. Barbour et l'allemand H. de Terra. Ces deux livres, nés de la collaboration scientifique et de l'intimité entre chercheurs, présentent une suite de traits inédits de Teilhard, comme savant et comme homme. Les deux titres très proches nous en annoncent déjà le contenu.

George B. Barbour dans *In the Field with Teilhard de Chardin*[15] nous présente le Père « sur le terrain » de ses expéditions scientifiques en Chine, en Amérique et en Afrique du Sud. Le noyau du livre est un intéressant récit des travaux et des expériences des deux collègues dans le nord et le centre de la Chine, avec la description détaillée de la découverte du Sinanthropus par D. Black et de la participation de Teilhard à son étude scientifique. Ce volume contient aussi une suite de lettres de Teilhard à Barbour. Elles nous font connaître non seulement le Teilhard scientifique, mais encore l'homme d'action et l'homme de cœur, avec ses projets et son idéal, ses délicatesses d'amitié, ses difficultés et ses luttes personnelles, et surtout son grand esprit chrétien.

Helmut de Terra dans *Mein Weg mit Teilhard de Chardin*[16] raconte ses « voyages avec Teilhard » en Asie du Sud-Est — Cachemir, Birmanie et Java —, nous dessinant en même temps à grands traits vigoureux la personnalité du Père, sa tonalité vitale et affective. Il nous le décrit comme un homme actif et entreprenant, infatigable au travail, fidèle et généreux, ayant pleine conscience de sa mission dans laquelle il trouva ce qu'il y a de plus rare au monde : un profond sentiment de bonheur. Il n'oublie jamais les paroles d'encouragement du Père dans ses moments de dépression : « Tant que nous participions au développement de la science de l'homme..., nous devions conserver une humeur joyeuse. Il y avait un privilège particulier dans la conscience de prendre part à la croissance de la vie qui nous entourait » (p. 150). Comme une fanfare retentit à ses oreilles l'appel de Teilhard : « Joignons-nous sans hésiter au groupe de ceux qui veulent risquer l'ascension jusqu'au dernier som-

---

[14] George MAGLOIRE et Hubert CUYPERS, *Présence de Pierre Teilhard de Chardin. L'homme. La pensée.* - Paris (Éd. Universitaires) 1961, 8°, 216 p. — 2e éd., 1961, 230 p.

[15] George B. BARBOUR, *In the Field with Teilhard de Chardin.* - New York (Herder and Herder) 1965, 8°, 160 p. — Traduction française du même ouvrage, *Teilhard de Chardin sur le terrain.* - Paris (Éd. du Seuil) 1965, 8°, 188 p.

[16] Helmut DE TERRA, *Mein Weg mit Teilhard de Chardin. Forschungen und Erlebnisse.* - München (C.H. Beck) 1962, 8°, 132 p. — Traduction française, *Mes voyages avec Teilhard de Chardin.* - Paris (Éd. du Seuil) 1965, 8°, 160 p.

met. En avant !» (p. 151). Les pessimistes peuvent rester en arrière, Les pusillanimes faire halte à mi-côte. Le vrai bonheur réside dans la marche vers les cimes. C'est là que se cache, pour H. de Terra, la racine du merveilleux bonheur de Teilhard, sans doute un de ses traits les plus caractéristiques et qui, pourtant, pouvait cacher maintes fois un esprit déchiré.

C'est le Père René d'Ouince, supérieur religieux de Teilhard à Paris, qui nous a raconté les causes de ce déchirement, dans une étude intitulée *L'épreuve de l'obéissance dans la vie du Père Teilhard de Chardin* [17]. Le Père d'Ouince explique très intelligemment les causes profondes du « malentendu» entre ce hardi pionnier et ses supérieurs, point tant les supérieurs proches qui connaissaient bien le jésuite, sa loyauté religieuse et son rayonnement apostolique, mais plutôt les autorités romaines, jésuites ou étrangères à l'ordre, qui ne le connaissaient qu'à travers ses écrits et les rapports d'autrui. Le malentendu venait d'une différence de perspective entre le Père et ses supérieurs. Teilhard, placé au premier rang des scientifiques, s'adressait, dans ses écrits, à des collègues incroyants. Il était conscient de la rupture de dialogue entre l'Église et le monde moderne. Son idéal était de proclamer les vérités éternelles de l'Évangile dans « le langage des gentils contemporains». Pour y parvenir, il fallait sa collaboration, en tant que prêtre et même en tant que théologien, au grand réveil collectif de la seconde révolution technique. Ses supérieurs et censeurs romains, au contraire, jugeaient l'affaire d'un autre point de vue. Ils ne pensaient pas aux problèmes des chercheurs incroyants. Des essais théologiques de Teilhard, ils ne retenaient que l'aspect inachevé et imparfait, et le risque de déviations hétérodoxes. Teilhard était pour eux un savant prestigieux dont ils attendaient des informations objectives dans le domaine de sa spécialité scientifique. Comme théologien, ils le considéraient plutôt comme un « amateur», de bonne volonté, certes, mais dangereux. Par leur silence, les autorités romaines, loin de désirer poursuivre Teilhard, voulaient plutôt le défendre contre lui-même en sauvant pour l'Église son prestige scientifique.

En approfondissant davantage, on voit que le point de départ de ce malentendu réside dans une appréciation tout à fait différente du rôle, au sein de l'Église, d'un prêtre voué à la science. Pour les supérieurs romains, un prêtre revêtu d'un prestige de savant est déjà une apologétique vivante. Sa fidélité à l'Église et sa probité scientifique montraient par elles-mêmes que la science et la foi chrétienne n'ont rien d'incompatible. Il était suffisant d'être un savant prestigieux. Pourquoi donc risquer ce prestige par des écrits téméraires en matière de théologie ? Teilhard, au contraire, voyait les choses tout autrement. Sa présence dans le monde scientifique n'était qu'un demi-témoignage. Pour le compléter, il devait montrer à ses collègues incroyants l'unité de sa vie, la fusion, dans un même esprit, de ses deux grands amours : l'adoration de Dieu et le service du monde. Sans sa foi en Jésus-Christ, la science n'avait aucun sens pour lui, et dans l'exercice même de la science, il n'oubliait jamais sa mission sacerdotale. En somme, aux conseils de ses supérieurs : « Travaillez pour Jésus-Christ, mais ne parlez pas de Lui», Teilhard répondait invariablement : « Si je suis jésuite, c'est-à-dire, si j'ai obtenu, sans aucun mérite de ma part, la grâce de pouvoir

---

[17] René D'OUINCE S.I. *L'épreuve de l'obéissance dans la vie du Père Teilhard de Chardin*' dans *L'homme devant Dieu.* Mélanges Lubac, III (Paris, Aubier, 1964) 331-346.

servir l'Église militante comme jésuite, c'est précisément pour parler de Jésus-Christ».

Étant donnés deux points de vue si différents, on arrive à comprendre les mesures restrictives des autorités romaines et le déchirement intérieur qu'elles devaient produire pour le Père. Nous n'allons pas reprendre ces mesures en détail. Commençant par des conseils de prudence, elles finirent par la défense de publier rien qui ne fut strictement scientifique, et par son exil de Paris. L'obéissance de Teilhard, dit le Père d'Ouince, fut exemplaire : généreuse et libre tout à la fois. Par trois fois elle fut même héroique : en 1945, quand, par ordre du Père Général de la Compagnie, il renonça à la chaire d'Édouard Leroy ; en 1948, en refusant une autre chaire au Collège de France ; et finalement en 1954, quand on lui défendit de publier une réponse à l'essai terriblement pessimiste de Jean Rostand *Ce que je crois.* Ce fut peut-être le moment le plus douloureux de sa vie. Le Père — c'était un an avant sa mort — avait pressenti que c'était là l'ultime occasion. L'ordre de Rome fut très dur : silence et retour en Amérique. C'était le jour de la saint Ignace. Le Père d'Ouince alla le saluer et il reçut pour toute réponse : « Quelle belle fête de Saint-Ignace». D'autres fois il répondait : « Dieu est grand, il faut obéir». Le Père d'Ouince nous livre encore une réponse de Teilhard à la défense de publier quoi que ce soit de caractère philosophique ou théologique, réponse adressée au Général de son ordre : « Dieu aidant, vous pouvez compter sur moi. Je suis trop convaincu, et de plus en plus, que le monde ne peut s'achever sans le Christ et qu'il n'y a de Christ que dans la fidélité intérieure à l'Église, pour avoir pu ressentir la moindre hésitation à l'annonce de votre décision ... Il y a, dans la situation qui m'est faite, une espèce de méprise ou de malentendu qui finira, je crois, à force de fidélité, par s'éclaircir... Quoi qu'il arrive, ne doutez jamais que ma seule passion soit, depuis longtemps, la gloire et le rayonnement du Christ, et comptez toujours, en toutes circonstances, sur mon très respectueux et complet dévouement en Lui» (p. 341 s). Cette lettre contient tout un programme que le Père s'efforcera de suivre fidèlement jusqu'à la fin. Il était convaincu que Dieu fait triompher le monde uniquement par la Croix. L'obéissance le fit arriver au dernier cercle de l'union avec Dieu, le sacrifice. Le Père d'Ouince affirme que l'obéissance de Teilhard fait honneur à l'héritage reçu de la famille religieuse à laquelle il appartenait.

Le Père Teilhard de Chardin était paléontologue [18]. Les ouvrages de G. B. Barbour et de H. de Terra — plutôt livres de souvenirs et de témoignages — nous ont livré quelques aspects de sa personnalité scientifique et humaine. Les Pères Louis Barjon et Pirre Leroy S.I. dans leur opuscule *La carrière scientifique de Pierre Teilhard de Chardin* — sur un ton plus objectif et dans une perspective plus générale — nous offrent une première ébauche de biographie scientifique [19]. Le livre est fidèle à son titre : laissant de côté les aspects philosophiques et théologiques de la pensée du Père et même l'exposé de ses idées scientifiques, les auteurs se bornent à la narration de la « carrière» de Teilhard comme sa-

---

[18] Sur le travail scientifique du Père dans les différentes branches de la paléontologie, voir l'ouvrage de son collègue et ami Jean Piveteau, *Le Père Teilhard de Chardin savant,* Paris (A. Fayard) 1964, 8°, 144 p.

[19] Louis Barjon S.I. et Pierre Leroy S.I., *La carrière scientifique de Pierre Teilhard de Chardin.* — Monaco (Éd. du Rocher) 1964, 12°, 144 p.

vant. Ils en relèvent les différentes étapes : les études avec M. Boule ; les expéditions avec Breuil et Obermeier au nord de l'Espagne ; l'enseignement à l'Institut Catholique de Paris comme successeur de A. de Lapperent et J. Boussac ; les premiers voyages en Chine en 1923 et les travaux avec le Père E. Licent ; le retour définitif à la Chine après avoir renoncé à la chaire de Paris en 1926 ; le travail du Père en Chine comme géologue, paléontologue et anthropologue ; les études autour du Sinanthropus Pekinensis qu'on venait de découvrir ; et finalement, les dernières expéditions en Asie et en Afrique. Un appendice contenant la bibliographie scientifique de Teilhard complète ce livre.

Nous avons mentionné, au début de cet article, toutes les notes et les renseignements biographiques que l'on trouve dans les livres d'ensemble sur Teilhard. Le volume de Giancarlo Vigorelli, *Il gesuita proibito. Vita e opere di Teilhard de Chardin*[20], très répandu en Italie, prétend lancer un type nouveau de biographie, en faisant un tout de la vie et des œuvres. Il y a pourtant un défaut : traité sur un ton excessivement journalistique, il souligne exagérément le côté « interdit » de Teilhard, c'est-à-dire, d'une part, les aspects nouveaux et révolutionnaires de sa pensée, et, d'autre part, l'incompréhension, les persécutions et l'exil auquel il fut condamné par une Église qui n'avait pas encore subi l'influence libératrice du Concile Vatican II. Sur un ton différent, serein et objectif, Nicolas Corte (pseudonyme de Léon Cristiani) nous offre aussi dans *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin*[21] une étude d'ensemble sur notre jésuite, à mi-chemin entre une simple biographie et une monographie. Nous citerons de même l'ouvrage très important du jésuite Émile Rideau, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*[22]. Son apport essentiel est une exposition systématique — peut-être trop systématique, en dépit de nombreuses citations — des différents aspects de la pensée du Père, mais nous y trouvons un premier chapitre tout à fait biographique, où l'auteur essaie de déterminer les diverses influences (héritage, famille, collège, Compagnie de Jésus, amitiés, lectures, etc.) qui ont pu marquer l'évolution intellectuelle de Teilhard.

Finalement, il faut mentionner spécialement un des derniers ouvrages d'ensemble parus sur Teilhard, qui, par sa valeur et son importance mérite d'être placé parmi les meilleurs : nous voulons parler du livre de Mgr Bruno de Solages : *Teilhard de Chardin. Témoignage et étude sur le développement de sa pensée*[23]. Ainsi que le marque le titre, l'étude de l'évolution intellectuelle du Père, dans cet ouvrage du recteur de l'Institut Catholique de Toulouse, est associée au témoignage de l'ami. Témoignage très sincère, lucide, même critique quand il le faut, et qui sait mettre en relief les aspects d'un génie de la pensée, sans cacher pour autant ses insuffisances. Dans la seconde et la troisième parties de ce livre, on trouve un exposé de la pensée teilhardienne et une réflexion critique sur cette pensée. C'est la première qui nous intéresse davantage ici, car elle touche de près à la biographie. L'auteur souligne d'abord qu'à

---

[20] Giancarlo VIGORELLI, *Il gesuita proibito. Vita e opere di P. Teilhard de Chardin.* — Milano (Il Saggiatore) 1963, 8°, 396 p.

[21] Nicolas CORTE, *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin.* — Paris (A. Fayard) 1957, 8°, 240 p. (= Les idées et la vie).

[22] Émile RIDEAU S.I., *La pensée du Père Teilhard de Chardin.* — Paris (Éd. du Seuil) 1965, 8°, 590 p.

[23] Bruno DE SOLAGES, *Teilhard de Chardin. Témoignage et étude sur le développement de sa pensée.* — Toulouse (Privat) 1967, 8°, VIII-400 p.

l'origine de l'évolution intellectuelle de ce jeune jésuite, étudiant à la faculté des sciences, on trouve un problème spirituel : comment intégrer en une synthèse vitale cohérente l'amour de Dieu et l'amour du monde, l'espoir du Royaume et l'entière confiance dans l'effort humain de développement et de progrès ? Le 31 décembre 1926, Teilhard écrivait à son ami le Père Valensin : « Instinctivement — depuis dix ans surtout — je me suis offert à Notre-Seigneur comme une sorte de champ d'expérience, pour qu'il y opère en petit la fusion entre les deux grands amours de Dieu et du monde, fusion sans laquelle je suis persuadé qu'il n'y a pas de règne de Dieu possible» (p. 9). Dans le domaine de la pensée, ce problème se concrétisera en une recherche de cohésion entre la foi chrétienne et l'univers de la science moderne. Teilhard trouve la solution dans son idée de la convergence du mouvement de l'évolution et du mouvement de la Révélation chrétienne, particulièrement en ce qui touche la conception paulinienne du Corps Mystique. L'univers en évolution ne sait pas où il va. La Révélation chrétienne nous parle de sa fin en Dieu. Il suffit de rapprocher ces deux réalités pour comprendre que la seconde est capable de donner un sens à la première. Dès ce moment, l'évolution, s'acheminant vers l'esprit, devient une préparation de la consommation définitive de l'Univers dans le royaume de Dieu. Non sans raison, Mgr de Solages souligne « la place essentielle, on pourrait dire génétique, que tient le christianisme dans la synthèse teilhardienne. Loin d'y être plaqué du dehors, il lui est consubstantiel, c'est sous son influence qu'elle est née» (p. 12). L'auteur nous fait voir, ensuite, le développement de ce premier germe et tente, de façon intéressante, une reconstruction de la « genèse» de la pensée teilhardienne. Il la divise en trois étapes : la première (1916-1927) est dominée par « le symbolisme poétique» et culmine avec *Le milieu divin* ; la seconde, caractérisée par une « dialectique passionnée», montre une prépondérance des points de vue évolutifs et conduit au *Phênomène humain* ; la troisième (1940-1955) est centrée sur le thème de la « noosphère» et se caractérise par sa rigueur scientifique.

A côté de ce point de vue génétique, inédit jusque là dans les études sur Teilhard, Mgr de Solages nous apporte des renseignements intéressants sur les premières difficultés doctrinales et disciplinaires du Père. Le chapitre intitulé « Le drame et ses conséquences» nous raconte avec sincérité la tempête soulevée par une courte *Note* sur le péché originel que Teilhard écrivit à la demande d'un confrère, le Père Riedenger, professeur au scolasticat d'Enghien. Après avoir passé en plusieurs mains, cette note finit par arriver à la curie générale de l'ordre et fut cause de ce qu'on le releva de ses fonctions de professeur à l'Institut Catholique de Paris et qu'on l'exila en Chine. Il nous fait connaître aussi « l'affaire» del a diffusion des papiers de Teilhard et la naïveté et l'imprudence du Père qui, parfois, les remit entre les mains mêmes de ceux qui désiraient le plus vivement le dénoncer à Rome.

Mgr de Solages possédait une source exceptionnelle, qui donne à son ouvrage une grande valeur : les cahiers manuscrits du *Journal* de 1915 à 1925 c'est-à-dire, précisément, les années de l'élaboration de la pensée teilhardienne. Ce document, que l'auteur utilise copieusement, donne à ce travail une place très importante dans la littérature consacrée à Teilhard.

3. *Spiritualité.*

Le premier essai sur la spiritualité de Teilhard fut écrit par lui-même et s'intitule *Le milieu divin* [24]. Le Père a tracé son propre itinéraire spirituel dans cet essai écrit à Tientsin de novembre 1926 à mai 1927. Écrivant à un ami en 1934, il disait : « *Le milieu divin*, c'est exactement moi-même». La spiritualité du *Milieu divin* nous montre la façon personnelle — ancienne et moderne tout à la fois — dont Teilhard sut assimiler le « chercher et trouver Dieu dans toutes les choses» de saint Ignace. Ce n'est pas sans raison que le Père et ses commentateurs [25] ont vu dans cette spiritualité comme une mise en œuvre du « principe et fondement» des exercices de saint Ignace, dans la perspective de la «contemplation pour obtenir l'amour».

On trouve l'axe doctrinal du *Milieu divin* dans le raisonnement par lequel Teilhard reprend, au niveau de la vision évolutive actuelle du monde, la doctrine ignatienne du « principe et fondement», mais en soulignant plus explicitement que saint Ignace la référence au Christ et l'intervention de l'homme. Dans notre univers, où tout esprit va vers Dieu par Notre-Seigneur, tout ce qui est sensible est à son tour pour l'esprit. Ainsi, autour de chacun de nous, toute réalité sensible est, à travers notre esprit, pour Dieu par Notre-Seigneur. L'homme, né du monde, doit renvoyer le monde à Dieu *in Christo Iesu*. De même que dans le « principe et fondement» de saint Ignace, les choses restent attachées à Dieu à travers l'homme. Mais Teilhard insiste sur un trait nouveau qu'on ne trouve pas en saint Ignace, à savoir, la relation naturelle de genèse entre l'homme et l'univers, et il souligne, encore plus vigoureusement que saint Ignace, l'essentielle référence christocentrique. À travers l'homme, toutes choses sont pour Dieu en Jésus-Christ. Beaucoup plus que du point de vue de l'homme (comme des moyens de son auto-réalisation spirituelle et des échelons de son chemin vers Dieu), Teilhard les contemple en partant du plan éternel du Père de récapituler tout en Jésus-Christ (comme une réalité divinisable et christifiable, que la médiation humaine doit réintégrer à son centre divin). En somme, comme l'écrira Teilhard, tout effort coopère à achever le monde *in Christo Iesu* (p. 41). La conséquence immédiate de ce « principe et fondement» est la divinisation de l'existence quotidienne. Notre vie de chaque jour, avec sa double dimension d'action et de passion, l'attachement et le détachement, la plénitude de l'effort créateur et le creux de la souffrance, la diminution et l'angoisse de la mort — qui traditionnellement fut sanctifiée par ce qu'on appelle « droiture d'intention» — s'ordonne aussi d'elle-même (on dirait « connaturellement» dans l'ordre surnaturel) à la réalisation du plan divin de consommer le monde *in Christo Iesu*. Teilhard est convaincu que la création et l'incarnation continuent parmi nous avec un sens nouveau. Et, en conséquence, il apprend au chrétien à collaborer par son travail dans le monde à l'action créatrice

[24] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin. Essai de vie intérieure.* - Paris (Éd. du Seuil) 1957, 8°, 206 p. (= Œuvres, 4). — Comme introduction au *Milieu divin* on peut lire avec profit les articles de Jean-Marie LE BLOND S.I., *Consacrer l'effort humain*, dans *Études*, 296 (1958) 58-68, et d'Adolf HAAS S.I., *Welt in Christus - Christus in Welt. Darstellung und Deutung der geistlichen Lehre bei Teilhard de Chardin*, dans *Geist und Leben*, 37 (1964) 98-109, 184-201, 272-297, 358-375, 441-459.

[25] Cf. en particulier sur ce sujet l'étude de Celestino SOLAGUREN O.F.M., *La cristología del P. Teilhard de Chardin y el Principio y fundamento de S. Ignacio*, dans *Manresa*, 35 (1963) 5-24.

de Dieu et à apporter au Christ Mystique un peu plus de plénitude avec chacune de ses œuvres. Collaboration avec Dieu et édification du Corps du Christ sont les deux façons, intimement liées, par lesquelles le chrétien peut et doit s'unir avec Dieu, même dans son travail humain. Mais Teilhard n'ignore pas que la Rédemption doit passer par nous. Et c'est pour cela qu'il se tourne vers la Croix du Christ, comme vers la voie de la douleur humaine, surnaturellement transfigurée, qui transforme la maladie, la diminution et même la mort en une communion avec Dieu qui nous donne la vie éternelle. C'est ainsi que toute la vie devient un « milieu divin ». Teilhard nous montre la croissance de ce milieu dans l'individu et dans la communauté et définit comme une mission du chrétien son effort pour la réalisation de cette « présence » de Dieu et du Christ dans le monde jusqu'à ce que le Seigneur revienne.

Un des aspects caractéristiques de la spiritualité de Teilhard de Chardin est sa vision cosmique du sacrifice de la messe, liant la consécration du pain et du vin, symboles de notre travail et de notre douleur, avec la consécration du monde. Nous rencontrons cette idée dans *Le milieu divin* : « En un sens second et généralisé, mais en un sens vrai, les Espèces sacramentelles sont formées par la totalité du Monde, et la durée de la Création est le temps requis pour sa consécration » (p. 154). Mais elle avait déjà trouvé auparavant son expression poétique dans *La prêtre* (1918)[26] et dans la *Messe sur le Monde* (1923)[27]. Dans cet extraordinaire ouvrage, cù Teilhard, parmi les immenses solitudes de l'Asie et sans le pain et le vin du sacrifice, offre au Seigneur, comme prêtre de la création, « sur l'autel de la Terre entière, le travail et la peine du Monde » (p. 17), nous devons voir non seulement le chef-d'œuvre de son lyrisme religieux, mais aussi le geste qui exprime toute sa vie.

On comprend que la spiritualité de Teilhard, avec ses aspects si nouveaux et inquiétants, ait demandé une exégèse théologique. Le Père a trouvé un interprète intelligent et bien préparé dans son ami et confrère le Père Henri de Lubac. Dans son premier ouvrage, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*[28], le théologien français s'est efforcé de voir dans la spiritualité du Père « la part la plus intime » de sa pensée (p. 11-22). L'œuvre de Teilhard est, pour de Lubac, « l'œuvre d'un croyant qui propose aux hommes sa vision du Christ » (p. 22). C'est ainsi que la spiritualité du *Milieu divin*, avec ses trois lignes de force

---

[26] Dans op. cit. supra, n. 7 ; voir p. 285-302.

[27] Dans Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Hymne de l'Univers*, Paris (Éd. du Seuil) 1961, 8°, 176 p. ; voir p. 17-37. — Le sujet théologique du rapport entre Incarnation et Eucharistie dans la pensée de Teilhard de Chardin a été l'objet d'une étude de Christopher F. MOONEY S.I., *The Body of Christ in the Writings of Teilhard de Chardin*, dans *Theological Studies*, 25 (1964) 576-610. Récemment cette étude a été insérée dans l'ouvrage d'ensemble du même auteur sur la christologie du Père : *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, New York (Harper and Row) - London (Collins) 1966, 8°, 288 p. Voir aussi Francisco BRAVO, *Christ in the Thought of Teilhard de Chardin*, Notre Dame, Indiana (University of Notre Dame Press) 1967, 8°, 192 p.

[28] Henri DE LUBAC S.I., *La pensée religieuse de Teilhard de Chardin*. - Paris (Aubier) 1962, 8°, 376 p. — Le livre du P. de Lubac fut accueilli de façons très différentes. Un écrivain anonyme de *L'osservatore romano*, année 102, n° 148 (31.022), 1er juillet 1962, tout en reconnaissant sa valeur, se montra contraire à ses conclusions, et André COMBES, *Teilhardogénèse*, dans *Ephemerides carmeliticae*, 14 (1963) 155-194, blâma même la probité scientifique de sa méthode. Par contre, il fut commenté favorablement par beaucoup d'autres, parmi lesquels, J.-M. LE BLOND dans les *Études*, 314 (1962) 122-124, et Ch. D'ARMAGNAC, ibid., 316 (1963) 52-54.

— l'orientation eschatologique vers la Parousie, la diaphanie de Dieu dans l'Univers pour celui qui sait voir, et la voie spirituelle faite non seulement de croissance mais aussi de diminution — devient pour de Lubac la « clef» d'interprétation de toute l'œuvre. Dans cette perspective essentiellement théologique et spirituelle, de Lubac nous montre le « fond traditionnel» (p. 75-92) d'une pensée si neuve et, en apparence, révolutionnaire. La « part de nouveauté» (p. 125-147) que l'on rencontre en Teilhard ne concerne pas les choses de la Foi, mais ce qui doit être éclairé, vécu et incorporé dans la Foi. Tel est, selon de Lubac, dans le cadre actuel d'une vision dynamique et évolutive de l'Univers, « le rôle attribué à l'homme et à son travail» (p. 125). Mais ce point de vue moderne n'affaiblit en rien le chrétien traditionnel. Au contraire, il s'y intègre si bien, qu'on peut parler — même dans les ouvrages scientifiques du Père — d'un véritable revirement de la perspective naturaliste et positiviste de l'Univers. Le dernier chapitre s'intitule « Le chrétien selon Teilhard» (p. 317-343). Comme en résumé de tout son ouvrage, de Lubac esquisse les traits de la figure spirituelle de Teilhard, du croyant authentique et profond, dominé par le sentiment de ce qu'il appelait la « Sainte Présence» et dont la vie ne fut qu'une course vers le Christ crucifié et ressuscité qui devait l'accueillir dans ses bras un lumineux dimanche de Pâques. Ami personnel de Teilhard, de Lubac n'est pas ce que nous appelons un « teilhardien», de sorte qu'en même temps qu'il nous place dans la perspective appropriée pour comprendre comme il le faut l'homme et son œuvre, il nous dévoile sans crainte ses défauts et ses insuffisances. Emporté par un désir excessif de nouveauté, Teilhard force parfois non seulement son langage — il faut se souvenir des abondants et dissonants néologismes en « super» et en « ultra» — mais même sa propre pensée. Ce que de Lubac nomme des « formules aberrantes» n'empêche pourtant pas le sens profondément religieux et chrétien de sa vie et de sa doctrine spirituelle. De là l'effort de notre théologien pour saisir dans son fond traditionnel une spiritualité qui, malgré toute son inquiétante nouveauté, est tout à fait chrétienne et, d'autre part, « semble bien correspondre à un besoin profond de notre époque» (p. 323).

L'interprétation du Père de Lubac a trouvé en Hans Urs von Balthasar un critique averti. Dans un essai intitulé *Die Spiritualität Teilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe von « Le milieu divin»* [29]. le théologien suisse se place aux antipodes de son collègue français. De Lubac avait centré la pensée de Teilhard sur sa doctrine théologique et spirituelle et, de ce point de vue, il avait mesuré tout le reste. Urs von Balthasar adopte une position diamétralement opposée. La théologie spirituelle de Teilhard sera-t-elle celle d'un scientifique évolutionniste et, à cause de cela, ne faudra-t-il pas l'interpréter à la lumière de sa vision du monde ? Balthasar n'hésite pas à faire de cette interrogation une affirmation : selon lui, les thèses fondamentales de l'évolutionnisme ont perverti, dans la pensée de Teilhard, les dogmes centraux du christianisme. Urs von Balthasar voit avant tout dans Teilhard le *progressiste* pour lequel n'existe qu'une seule catégorie mentale : l'évolution. Catégorie qui, même en laissant de côté l'aspect scientifique et philosophique du problème, est, pour notre théologien, « la moins favorable pour éclaircir quoi que ce soit dans le christianisme» (p. 347). Teilhard, d'accord avec

---

[29] Hans Urs von Balthasar, *Die Spiritualität Teilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe von « Le milieu divin»*, dans *Wort und Wahrheit*, 18 (1963) 339-350.

son schème évolutif, refond toutes les connaissances divines et humaines. La métaphysique : « l'essence» devient « genèse» ; la dogmatique : la « Christologie» devient « Christogénèse» ; la spiritualité : les idées traditionnelles des Exercices, le « fondement», le « péché», le « royaume du Christ» etc. se transposent, à l'image nouvelle du monde, en « cosmogénèse». Les conséquences de cette transposition sont décisives : la spiritualité traditionnelle avait mis l'accent sur la transcendance de Dieu. Surpassant toutes les relations naturelles et surnaturelles entre Dieu et la créature, Dieu restait toujours entièrement « l'Autre» pour la créature. L'immanence de Dieu dans le monde était fondée sur la trancendance — et non le contraire —. C'est parce qu'il est « au-delà» de tout, qu'Il est aussi « dans» tout. D'après Urs von Balthasar, Teilhard a dangereusement penché du côté de l'immanence. La trancendance même se soutient en raison de cette immanence. Dieu, en tant qu'Être, se trouve « avant» et « au-dessus» du processus évolutif du devenir, pour lui donner l'origine, le diriger et finalement se l'incorporer. Ainsi, Teilhard a déplacé l'axe de la doctrine spirituelle : l'idée centrale de la spiritualité ignatienne, « l'indifférence», acquiert un sens nouveau. Elle ne se rapporte pas finalement à Dieu (*en* tout, parce qu'*au-dessus* de tout), mais à la loi de l'évolution, à l'intérieur du monde : ne s'attacher à rien de fini puisque tout se transcende intérieurement à soi-même en se tournant vers Dieu. En somme, un dessein aussi énorme et puissant que celui de Teilhard doit se fonder au centre même du message chrétien ou bien il devient source d'erreur. Selon Urs von Balthasar, c'est la seconde alternative qui se réalise dans le cas de Teilhard. Son Dieu, devenu un centre sublime de convergence des choses, est un Dieu constructible et construit, dans lequel le mystère chrétien de l'Incarnation, et même le libre anéantissement de l'Amour de Dieu dans le Christ, font part d'une immense machinerie cosmique. De là le cri passionné par lequel le théologien suisse termine son essai. Demeurons *sous* Dieu. N'ayons pas la prétention d'édifier jusqu'au Ciel une tour qui, plus tard, serait une tour de Babel. Et, si douloureux que cela soit, demeurons partagés entre la tâche en ce monde, voulue par Dieu, et la dépendance chrétienne vis-à-vis de Dieu (p. 349).

Ce n'est pas ici le lieu convenable pour esquisser une anticritique de l'essai d'Urs von Balthasar. Son ouvrage, intelligent et profond, certes, nous dévoile les véritables risques de la pensée de Teilhard ; mais, probablement à cause de l'unilatéralisme théologique de l'auteur, sans la compréhension de ses meilleures promesses. Accentuant la « transcendance», Urs von Balthasar se rend incapable de voir ce qu'il y a d'authentiquement traditionnel et catholique dans la recherche teilhardienne d'une « harmonie» de la nature et de la grâce. Ces deux tendances appartiennent à la mission séculaire de la pensée chrétienne — et l'on peut se demander si la position de Teilhard, avec son insistance sur l'harmonie, ne se trouve pas plus dans la ligne de la tradition théologique du catholicisme que celle de son critique, avec cette affirmation presque barthienne de la transcendance.

La meilleure réponse à cette critique de Balthasar se trouve peut-être — sans que son auteur y ait prétendu — dans le beau livre du Père Henri de Lubac, *La prière du Père Teilhard de Chardin* [30]. Le théologien

---

[30] Henri DE LUBAC S.I., *La prière du Père Teilhard de Chardin.* — Paris (Fayard) 1964, 8°, 224 p. (= Le signe).

français revient ici au thème de la spiritualité teilhardienne, mais vue sous un nouvel aspect. Plus que le théologien et sa doctrine spirituelle, de Lubac voit maintenant en Teilhard le croyant, l'homme qui prie et l'homme de Dieu qui lutte pour traduire en « doctrine » son expérience personnelle de la vie chrétienne. En un sens, on pourrait citer ici l'Évangile : vous connaîtrez l'arbre à ses fruits. Le visage d'un homme, maintes fois défiguré par ses amis et ses adversaires, trouve ici son véritable aspect. Avec une masse de matériaux autobiographiques, surtout les lettres et les carnets de retraite, de Lubac nous introduit dans l'âme de Teilhard. Nous pénétrons dans l'intimité de son dialogue personnel avec le Dieu personnel. Nous le suivons dans sa passionnante recherche de la « Sainte Présence ». Nous découvrons le secret de son enthousiasme pour le « Christ cosmique », sa piété filiale envers la Vierge Marie. Nous admirons son attitude devant la mort et son attente de la Parousie. Il n'y a là qu'une ébauche, mais les chapitres intitulés « Ancêtres spirituels » et « Tradition ignatienne » sont très importants, car l'auteur s'efforce à nouveau de placer la spiritualité apparemment « nouvelle » de Teilhard dans la ligne de la plus pure tradition patristique et ignatienne. De Lubac est à la fois historien et théologien. Il nous montre ce que fut la prière de Teilhard en elle-même et dans ses implications doctrinales. Quand il le faut, le théologien se fait apologiste et, avec élégance et un peu d'ironie, défend Teilhard contre des interprétations injustes — et maintes fois grossières — d'adversaires sans délicatesse. De Lubac saisit parfaitement les limites d'une œuvre géniale, mais inachevée et unilatérale. En même temps, il comprend aussi son inaliénabilité à la grande tradition catholique, sa fécondité et son actualité, comme « une des voies convergentes qui conduisent au Christ ; celle, peut-être, qui répond le mieux à l'attente de notre époque, mais qui manquerait son but en se voulant exclusive » (p. 8).

Le même Père Henri de Lubac, dans son opuscule plus récent, *Teilhard missionnaire et apologiste*[31], a apporté un complément intéressant à ses études antérieures sur la vie spirituelle de son illustre confrère. L'opuscule développe deux conférences de l'auteur. La première, « Le Père Teilhard de Chardin missionnaire et disciple de saint Paul », fut prononcée à la « Domus Mariae » de Rome, le 15 octobre 1965, sous les auspices de l'épiscopat brésilien. La seconde, « Du monde à Dieu et au Christ dans l'œuvre du Père Teilhard de Chardin », eut lieu à Rome au palais de la « Cancelleria », le 10 septembre 1966, à l'occasion du sixième congrès thomiste. C'est la première qui nous intéresse de plus. Le Père de Lubac nous présente Teilhard comme un missionnaire de la taille de François Xavier, Nobili ou Ricci, rempli d'une ambition excessive et un peu ingénue de conquérir le monde moderne pour le Christ. Le centre de l'étude est une confrontation entre Teilhard et saint Paul dans leurs idées respectives du Christ et leur souci de l'Église. Le sujet du Christ cosmique et de ses racines pauliniennes avait été traité par l'auteur en d'autres occasions. Le second thème est plus nouveau. Le Père Teilhard écrivait à son Père Provincial le 7 septembre 1953, de Johannesburg : le christianisme dans notre époque a besoin d'un double instinct, « *sentire*, à la fois et avec la même intensité, *cum mundo et cum Ecclesia* » (p. 40, n. 1). Teilhard se considère lui-même comme un humble champ d'opé-

---

[31] Henri DE LUBAC S.I., *Teilhard missionnaire et apologiste.* — Toulouse (Éd. Prière et vie) 1966, 12°, 112 p.

ration des deux mouvements. De là vient son désir de voir l'Église avancer dans le monde, de sorte qu'un jour, tiraillé intérieurement entre la conviction que le monde n'a d'autre issue que Notre-Seigneur, et le sentiment de tout ce qu'il y a « du lourd, étroit et caduc dans l'Église actuelle », il s'écrie avec saint Paul : « Cupio dissolvi » (p. 32). De Lubac, toujours modéré dans ses affirmations, reconnaît que la vocation de Teilhard fut trop personnelle pour pouvoir être érigée en norme. Mais il voit en même temps en lui les traits d'un missionnaire moderne parmi les nouveaux « gentils » et n'hésite pas à le considérer comme un disciple moderne de saint Paul et, malgré ses limitations et unilatéralismes, comme un modèle pour l'effort missionnaire de l'Église d'aujourd'hui.

La seule étude sur la spiritualité de Teilhard qui puisse être placée dignement à côté de celle du Père de Lubac se trouve dans l'excellent ouvrage du Père Pierre Smulders S.I., *La vision de Teilhard de Chardin. Essai de réflexion théologique* [32], essai original dans la littérature teilhardienne. Smulders, plus qu'un historien, est un théologien qui, partant de la pensée de Teilhard, reprend à fond sa problématique et ses intuitions dans le cadre du travail théologique contemporain. Autrement dit, tel un chasseur, Smulders, muni de tous les instruments de la technique théologique, s'efforce d'attraper le lièvre que Teilhard avait levé instinctivement et presque par hasard. Son ouvrage aborde dans son ensemble la problématique philosophique et théologique de Teilhard. La troisième partie est consacrée à la doctrine spirituelle, « La spiritualité nouvelle : Dieu dans le cosmos » (p. 213-268). Après avoir exposé l'origine de la doctrine spirituelle de Teilhard, l'auteur aborde trois thèmes fondamentaux : 1° La collaboration avec le Dieu qui agit dans le monde. 2° L'édification du corps du Christ. 3° La relation entre l'Incarnation, l'Église et l'Eucharistie sacramentelle et cosmique. En suivant ces thèmes vraiment essentiels, et toujours dans son style d'exposition et de réflexion théologiques, Smulders analyse une suite de questions concrètes de la spiritualité teilhardienne : attachement et détachement, travail dans le monde et adoration de Dieu, croissance de l'humanité et construction du Corps Mystique, sens du progrès et espoir de la Parousie, consécration de l'Église et consécration du monde. Après une série d'analyses très nuancées et équilibrées, l'auteur reprend et intègre l'essentiel de l'optimisme teilhardien. Consécration du monde, oui, mais par la voie du sacrifice à travers le Christ et son Église. L'optimisme chrétien sera toujours, au bout du compte, un optimisme de la Rédemption, précisément de cette Rédemption qui n'atteint pas un relief suffisant dans la théologie spirituelle de Teilhard.

Notons enfin un ouvrage écrit en collaboration, *Il messaggio spirituale di Teilhard de Chardin* [33], publié par le « Centro italiano di studio e documentazione Pierre Teilhard de Chardin ». Le volume réunit les conférences et discussions de la réunion d'études sur *Le milieu divin* qui eut lieu à Milan les 24 et 25 mai 1965, avec participation française et italienne. Le thème des interventions est toujours *Le milieu divin* sous

---

[32] P. SMULDERS S.I., *La vision de Teilhard de Chardin. Essai de réflexion théologique*, Paris (Desclée De Brouwer) 1964, 8°, 278 p. (= Temps et visages), traduction de l'original néerlandais, *Het visioen van Teilhard de Chardin. Poging tot theologische waardering*, ibid. 1962, 8°, 368 p. (= Nieuwe aarde) ; 2e éd., 1966.

[33] *Il messaggio spirituale di Teilhard de Chardin.* Atti del Convegno su « Le milieu divin », Milano 24-25 maggio 1965. — Milano-Torino-Firenze (Centro italiano studi teilhardiani) 1965, 12°, 280 p.

ses divers aspects psychologique, anthropologique, théologique, christologique et ascético-mystique. Relevons les apports de Claude Cuénot, « La spiritualité de Teilhard de Chardin » (p. 17-36), Madeleine Barthélemy-Madaule, « Ambiente mistico e ambiente divino » (p. 37-48), Christian d'Armagnac S.I., « Il pensiero teologico nel " Milieu divin " » (p. 63-84), C.N.M. Wildiers O.F.M.C., « Introduzione al " Milieu divin " di p. Teilhard de Chardin » (p. 127-144) et Abel Jannière S.I., « Il cristocentrismo di " Le milieu divin " » (p. 205-220). Le volume atteint parfaitement ses objectifs de préparer à la lecture du *Milieu divin* et, en même temps, d'approfondir la connaissance du message spirituel que cet ouvrage offre au chrétien moderne. En somme, selon une belle définition du Père Henri de Lubac rappelée dans son intervention par C. Cuénot, *Le milieu divin* ne prétend pas être autre chose que « le portrait du chrétien de toujours dans la situation d'aujourd'hui » (p. 32).

4. *Influences et parallélismes.*

Cette dernière part de la bibliographie teilhardienne est sans doute la plus pauvre — il faut reconnaitre qu'elle est la plus difficile —. Teilhard est un penseur qui se place un peu en marge des courants traditionnels de son époque. En faisant abstraction des influences dues à sa spécialisation paléontologique à travers son contact prolongé avec son professeur Marcellin Boule et son ami Henri Breuil, les deux influences de base de la genèse de la pensée teilhardienne sont celles d'Henri Bergson et de Maurice Blondel. Très vite la paléontologie révéla à Teilhard le sens du temps et de l'histoire. La lecture de *L'évolution créatrice* de Bergson en 1908 fut pour lui comme un premier éveil du sommeil fixiste, en même temps que la première révélation d'une création se développant tout au long des temps et dirigée vers l'homme. Enfin, à partir de 1919, ses contacts avec Blondel par l'intermédiaire d'un ami commun, le Père Auguste Valensin, l'introduisirent dans la problématique de « l'action », tout en le confirmant dans sa naissante vision « cosmique » du Christ. Il trouvera d'autres influences de détail dont les plus importantes sont celles de Newman, Sertillanges, Lachelier, Édouard Leroy et Julien Huxley. Mais elles n'infléchiront en rien la voie suivie par Teilhard dans les années décisives où se forgea sa pensée. Toutes ces influences venaient surtout d'amis et de lectures personnelles. Il ne faut pas oublier pour autant celles de son milieu intellectuel, et ses nombreux contacts avec des hommes d'idéologies différentes, influences capitales chez un penseur tel que Teilhard, encore que difficiles à retracer. C'est dans cette perspective qu'il faut placer les contacts du Père avec le marxisme, auquel il prêta une grande attention durant ses dernières années. N'oublions pas, enfin, que Teilhard n'a rien d'un savant érudit, qui cite avec précision les sources de sa propre pensée. Dans ses ouvrages, les citations sont très rares ou n'existent pas, et l'historien doit se contenter des références à ses lectures qu'on trouve parfois dans ses lettres, ce qui rend très difficile une étude complète de la filiation doctrinale de Teilhard.

Nous devons nous contenter, pour le moment, d'études partielles, notamment celles qui traitent des rapports de Teilhard avec Bergson et Blondel. Nous avons en premier lieu un ouvrage très important de Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*[34]. A la

[34] Madeleine BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson et Teilhard de Chardin.* — Paris (Éd. du Seuil) 1963, 8°, 686 p.

valeur essentielle de cette étude de 686 pages, qui est une thèse de doctorat, s'ajoute son intérêt historique car elle a « introduit» Teilhard à la Sorbonne. Selon l'auteur, Teilhard se rapproche et diffère en même temps de Bergson, par la méthode comme par le contenu de la pensée. Par la méthode, il se rapproche de Bergson par l'importance qu'il accorde au « voir», mais s'en éloigne en n'opposant pas systématiquement « intuition» et « intelligence». De toutes façons, chez l'un comme chez l'autre, les phénomènes, en tant que manifestation de l'être, nous dévoilent un aspect du réel. De là la signification et l'importance de la méthode phénoménologique chez deux penseurs pour qui « démontrer» consiste en « faire voir» ou « laisser apparaître». Par rapport au contenu, l'évolution nous montre une direction opposée : divergente en Bergson, convergente en Teilhard. Bergson exprime le développement de l'évolution par l'image d'une gerbe qui s'ouvre et se ramifie dans les directions les plus variées : divergence donc, entre la descente de la matière et l'ascension de la vie, et divergence aussi dans la vie des différentes branches d'êtres vivants. Teilhard, au contraire, exprime le mouvement de l'évolution par le symbole du cône dont les génératrices convergent au sommet. Convergence donc dans la montée de l'évolution et convergence entre les individus et les groupements, particulièrement au niveau humain. En somme, chez Bergson l'unité se trouve au commencement et la diversité en découle ; chez Teilhard, l'unité se trouve à la fin et la diversité y aboutit. Au plan théologique, Bergson voit en Dieu la source et le centre premier de l'élan évolutif, alors que Teilhard, au contraire, le conçoit comme le pôle d'attraction et le centre dernier d'unité vers lequel s'achemine l'évolution. Pour tous les deux, l'évolution est une sorte d'extension de la notion de création, laquelle descend de la métaphysique pure à l'expérience d'un univers qui se meut dans le temps. Et surtout, pour tous les deux, la création dans son essence est un appel de l'Amour et un appel à l'Amour. Finalement, remarquons que Mme Barthélemy-Madaule définit l'œuvre de Teilhard comme « une recherche de l'Absolu dans l'évolutif». En somme, Teilhard montre que, en partant de la direction de l'évolution vers l'homme et de son caractère irréversible, le mouvement de l'Univers aboutit à l'Absolu qui l'attire.

Nous avons parlé plus haut de contacts entre le Père Teilhard et Blondel par l'intermédiaire du Père Auguste Valensin. Les documents relatifs à la correspondance entre ces deux grands esprits ont été publiés et étudiés par le Père Henri de Lubac S.I., *Blondel et Teilhard de Chardin* [35]. Le volume est d'une importance extraordinaire pour la connaissance de la pensée christologique des deux penseurs. Ils échangent leurs points de vue respectifs sur un thème qui est très cher à tous les deux : celui du « Christ toujours plus grand». Dans sa première thèse, Blondel montre sa sympathie pour le dessein de Teilhard d'orienter la croissance du monde vers le Christ Omega. « Allons donc à l'avant sans hésitation, dans le sens où, à mesure que le monde et l'homme

---

[35] Henri DE LUBAC S.I., *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée.* - Paris (Beauchesne) 1965, 8°, 168 p. (= Bibliothèque des Archives de philosophie, N.S., 1). — Voir aussi, sur cet échange épistolaire, les articles précédents du même H. DE LUBAC, *Maurice Blondel et le Père Teilhard de Chardin. Mémoires échangés en décembre 1919, présentés par ...*, dans *Archives de philosophie*, 24 (1961) 123-156, et de Christopher F. MOONEY S.I., *Blondel and Teilhard de Chardin : An Exchange of Letters*, dans *Thought*, 37 (1962) 543-562, et le livre de F. POLATO, *Blondel e Teilhard de Chardin. Convergenze e divergenze*, Bologna (Zanichelli) 1967, 8°, 110 p.

grandissent au regard de l'homme, le Christ grandit davantage à nos yeux et dans nos cœurs» (p. 32). Mais il lui manque une affirmation plus claire et plus résolue de «la transcendance absolue du don divin» (p. 25). Il n'y a pas de continuité entre le monde actuel et le monde futur eschatologique. Entre les deux se trouve la nuit mystique du renoncement. «Il ne faut pas oublier que nous n'avons pas à conquérir l'Univers, à trouver le Christ dans la nature ; nous avons à donner tout le créé pour la Perle précieuse, à mourir au monde pour vivre d'une vie nouvelle» (p. 24). Dans sa réponse à Blondel, Teilhard reconnait «le rôle capital et définitif (pas du tout simplement pénitentiel) joué par le renoncement et l'ascèse dans la construction de l'Univers nouveau» (p. 28). La foi du monde *in Christo Iesu* a lieu seulement à travers la «nuit» et la «mort», c'est-à-dire le sacrifice radical de l'égoïsme. Ce mouvement doit avoir deux composantes : 1° nous faire dépasser tout ce qu'il y a dans le monde ; 2° et cependant nous assujettir en même temps à pousser — avec conviction et passion, parce que c'est une question de vie ou de mort — le développement de ce même monde (p. 30). Pour gagner la Perle Précieuse, il n'est pas nécessaire de laisser de côté les tâches terrestres. «Dans l'ensemble, le Christ se donne à nous à travers le monde à consommer (etiam naturaliter) par rapport à Lui» (p. 32). Finalement, Teilhard suggère qu'entre Blondel et lui «il y a peut-être seulement une différence de *tendance* ou au moins d'*accent* — lui insistant surtout sur la Trancendance du Christ-Universel, moi sur sa physicité» (p. 43). Deux tendances complémentaires, remarque Teilhard lui-même, qui rencontrent leur synthèse dans le fait que «la consommation, l'équilibre de notre Univers est du côté de la Transcendance» (p. 34). Blondel rend un excellent service à Teilhard en lui inculquant dès le commencement de sa vie spirituelle la transcendance absolue de l'Incarnation. Le volume est rempli d'annotations du Père de Lubac et accompagné de deux études du même auteur «Envergure et limites de l'œuvre teilhardienne» (p. 107-126) et «Descente et montée dans l'œuvre du P. Teilhard de Chardin» (p. 127-153).

Outre ce volume, fondamental, de correspondance, les relations de Blondel et Teilhard ont été traitées par le Père Christian d'Armagnac S.I. en deux intelligentes études : *De Blondel à Teilhard. Nature et intériorité* [36] et *La pensée du Père Teilhard de Chardin comme apologétique moderne* [37]. Le Père d'Armagnac relève les ressemblances et les différences entre deux efforts de la pensée dirigés tous deux vers le point d'insertion du message chrétien dans le monde moderne. Blondel et Teilhard coïncident dans l'utilisation de la même méthode d'immanence, ordonnée à trouver une exigence de transcendance au sein mêmesde l'action humaine. Mais ils diffèrent par l'orientation qu'ils donnent à cette méthode, puisque Blondel persiste avant tout dans les insuffisances des résultats naturels de l'action en rapport à son vouloir total, alors que Teilhard remarque plutôt les conditions positives d'achèvement d'une convergence évolutive commencée déjà et remplie de sens en elle-même.

En même temps qu'avec Bergson et Blondel, les relations de Teilhard avec un autre grand penseur moderne ont été l'objet d'une croissante attention : nous songeons ici à Karl Marx. Nous avons déjà indiqué

---

[36] Christian d'Armagnac S.I., *De Blondel à Teilhard. Nature et intériorité*, dans *Archives de philosophie*, 21 (1958) 298-312.

[37] Christian d'Armagnac S.I., *La pensée du Père Teilhard de Chardin comme apologétique moderne*, dans *Nouvelle revue théologique*, 84 (1962) 598-621.

que, à ce qu'il semble, il n'aborda pas directement la lecture de l'œuvre de Marx. Teilhard connut la mentalité marxiste à travers ses contacts personnels et intellectuels avec ses représentants. Toutes les études sur ce thème n'ont pas la même importance. Le livre d'André Monestier, *Teilhard ou Marx* [38], est une simple monographie à caractère de rapport, tandis que la brochure de Louis Salleron, *La pensée du Père Teilhard de Chardin constitue-t-elle un dépassement de la pensée de Marx ?* [39] appartient plutôt au genre de littérature critico-polémique, si abondante, se rapportant à Teilhard.

Par contre, le marxiste Roger Garaudy est venu à bout d'une intelligente confrontation entre Teilhard et Marx dans son livre *Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, marxisme* [40]. L'auteur consacre à Teilhard un chapitre important de son ouvrage, intitulé « La phénoménologie de la nature du R. P. Pierre Teilhard de Chardin ». Garaudy juge Teilhard du point de vue de sa pensée marxiste. Ceci ne l'empêche pas de reconnaître la grandeur de l'ambition teilhardienne de vouloir capter pour le christianisme les deux « forces les plus vivantes de notre époque : la science et la construction de l'avenir » et de surpasser ainsi « la volonté marxiste de transformer le monde et l'homme » (p. 196). Selon Garaudy, Teilhard coïncide avec Marx dans deux thèmes centraux : l'union de l'histoire de la nature et de l'histoire de l'homme dans une seule et grande histoire de l'évolution, et l'ébauche d'un humanisme optimiste et conquérant qui prend entre ses mains l'évolution afin de la porter en avant jusqu'à son but définitif. Teilhard se différencie du marxisme par sa méthode — scientifico-phénoménologique, non dialectique-philosophique — et par le sens finaliste de son idée de l'évolution, laquelle postule nécessairement Dieu, non seulement à la fin, mais à l'origine même de son mouvement. L'univers de Teilhard est « rappelé » de là-haut (p. 197). Garaudy critique finalement sa conception biologiste des phénomènes sociaux et, par conséquent, sa méconnaissance de la lutte des classes, ce qui l'empêche de voir le phénomène de l'aliénation et l'importance de la « négation » dans l'histoire (p. 202). Ce jugement marxiste sur Teilhard est très important parce qu'il nous montre les coïncidences et les divergences des deux points de vue. Teilhard et Marx se trouvent, en même temps, très rapprochés et très éloignés. Ils coïncident en prenant au sérieux le caractère intrinsèquement historique de l'univers, mais diffèrent dans la conception de cette histoire, finaliste et spiritualiste pour l'un, dialectique et matérialiste pour l'autre. Ceci nous permet d'entrevoir sous un nouveau jour l'actualité de Teilhard et de nous apercevoir de l'erreur de ceux qui prétendent assimiler sa pensée au marxisme.

Un essai court, mais révélateur, de Claude Cuénot, *Teilhard et le marxisme* [41], peut faire pendant à l'ouvrage de Garaudy. Cuénot aborde

---

[38] André MONESTIER, *Teilhard ou Marx.* Préface de Louis ARMAND. — Paris (Minard - Lettres modernes) 1965, 8°, 116 p.

[39] Louis SALLERON, *La pensée du Père Teilhard de Chardin constitue-t-elle un dépassement de la pensée de Marx ?* — Paris (Centre d'études politiques et civiques) 1958, 8°, 28 p. (= Exposés et travaux du bureau d'études CEPEC, 5).

[40] Roger GARAUDY, op. cit., dans *Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, marxisme* (Paris, Presses Universitaires de France, 1959) 170-223 ; 2e éd., 1960. — Sur cet ouvrage voir l'article de Georges MOREL S.I., *Karl Marx et le P. Teilhard de Chardin,* dans *Études,* 304 (1960) 80-87.

[41] Claude CUÉNOT, *Teilhard et le marxisme,* dans *Europe,* 431-432 (mars-avril 1965) 164-184.

le même thème du point de vue teilhardien et chrétien. Avec le style libre et détaché, propre à l'auteur, qui, dans ce cas, nous dévoile l'origine de l'écrit (une conférence à des étudiants marxistes de l'École Normale Supérieure), Cuénot expose son point de vue sur la parenté et les divergences entre Teilhard et le marxisme. Laissant de côté une suite de points peu importants de cette concordance entre les deux penseurs, Cuénot se borne au point central : « Au sens large du terme, la pensée teilhardienne est une praxis liée à la transformation du monde» (p. 168). Naturellement cette convergence se produit au sein d'un divergence profonde et naît du caractère personnaliste et spiritualiste de la dialectique teilhardienne. La réduction marxiste de l'histoire s'opère sur le plan du travail. Dans Pierre Teilhard, au contraire, le vrai moteur de l'histoire est l'amour, un amour sortant de l'homme, mais qui a sa source et aussi son but transcendant dans l'Amour créateur de Dieu. Teilhard, qui à travers Blondel reçut en héritage la méthode trancendentale de Kant, se demande une seule chose : « Sous quelles conditions est possible l'action humaine ?» et aboutit à la conclusion que «l'énergétique humaine exige l'existence d'un Omega suprêmement réel, donc immanent et transcendant à la fois avec un pouvoir totalisateur et irréversibilisant» (p. 171). Nous arrivons ainsi à la différence fondamentale avec le marxisme : « Teilhard est un mystique chrétien, plus exactement, catholique, qui sait très bien que le monde doit mourir» (p. 171). « Seulement, et c'est l'originalité de Teilhard (originalité relative pour ceux qui connaissent la spiritualité jésuite et la nature véritable de la mystique catholique), ce monde destiné à mourir, il faut le traverser, non en pèlerin qui parcourt une vallée de larmes, en homme qui se sent exilé..., mais comme un croyant qui déchiffre en filigrane dans la matière la figure du Christ, en chrétien qui aime le cosmos d'un amour comparable à celui que Dieu éprouve pour le monde créé, et qui sait bien que, si l'on construit avec passion la cité terrestre, il en restera quelque chose — le meilleur — dans la Jérusalem céleste» (p. 172). En somme, la divergence radicale entre Teilhard et les marxistes est, sans ironie, que « celui-là est chrétien, alors que ceux-ci ne le sont point» (p. 172). En ce qui concerne un dialogue possible entre Teilhard et le marxisme, Cuénot avant tout souligne comme le point de base l'indépendance du premier par rapport au second. Teilhard ne nous offre pas un marxisme «baptisé». Au contraire, sa liberté en face du phénomène marxiste se montre dans deux intéressants textes du Père que Cuénot fait connaître, et dans lesquels le marxisme est surpassé et assumé en même temps, dans une puissante dialectique hégélo-chrétienne. Le 12 janvier 1949 Teilhard notait: « Les équivoques (paradoxes) de F. Le communisme n'est pas dans le sens de l'histoire : *qua* amorce d'un état psychique et économique qui dominera, par où nous passerons demain : si. *Qua* christique, *distinguo* ! *Baptizandus, si* ! *Damnandus simpliciter, nego* !» (p. 178). Et dans une lettre de Paris (1937 ou 1939) le Père écrivait : «Tout ce que je veux dire peut se résumer en trois phrases. Certains (les chrétiens vieux-jeu) disent : Attendez le retour du Christ. D'autres (les marxistes) répliquent : Achevez le monde. Et les troisièmes (les néo-catholiques) pensent : Pour que le Christ puisse revenir, il faut que nous *achevions* le Monde» (p. 185). En somme, selon Cuénot, Teilhard est un «interlocuteur valable» du marxisme, parce qu'il est capable de suivre sans crainte ni mauvaise conscience le mouvement de la dialectique marxiste sans que ce mouvement l'entraîne.

Il reste enfin une suite d'essais sur les rapports de Teilhard avec d'autres penseurs et des mouvements de pensée anciens et modernes.

Sa parenté contrastante avec Pascal — on a souligné maintes fois leur commune origine auvergnate et l'extraordinaire ressemblance du visage du Père avec le masque mortuaire de son grand compatriote — a été l'objet d'un essai très fin d'Étienne Borne, *De Pascal à Teilhard de Chardin* [42]. Mais la parenté de Teilhard est encore plus extraordinaire avec un autre grand penseur chrétien du passé, le russe Vladimir Solowjew, parenté mise en relief très intelligemment par un ouvrage récent du P. Karl Vladimir Truhlar S.I., *Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung* [43]. Il ne s'agit point ici d'une influence du russe sur le français — Teilhard ne connut sûrement pas l'œuvre de Solowjew —, mais seulement d'une affinité spirituelle entre deux hommes, éloignés dans le temps et dans l'espace, unis toutefois par une égale condition de poètes et de mystiques, par un intérêt commun pour la science (Solowjew fut aussi au commencement un paléontologue), et par une même vision christique de l'univers. L'étude du Père Truhlar, à part son intérêt historique, apporte aussi une contribution remarquable à l'éxègèse des deux auteurs. Sa question centrale est plutôt formelle que matérielle : « Quel est *proprement* le *genus litterarium* des écrits de Teilhard ?» (p. 7). La réponse tient à souligner un fait : que « Teilhard fut un poète et un homme religieux et, à cause de cela, son langage doit être interprété du point de vue de la poésie et de l'expérience religieuse» (p. 7).

Teilhard, pendant sa vie, maintint des contacts avec le mouvement contemporain de l'existentialisme, surtout pendant son second séjour à Paris (1946-1951). Nous connaissons une rencontre avec Berdiaeff et un colloque avec G. Marcel. Quelque temps avant 1945, il avait lu deux chefs-d'œuvre de l'existentialisme athée : *La peste* de Camus et *La nausée* de Sartre. Au fond, il s'agissait de deux mondes opposés et irréconciliables. De sorte que le colloque de Teilhard avec Marcel ne fit que révéler la divergence irréductible de leurs deux conceptions du christianisme. L'opposition de Teilhard à l'existentialisme athée d'un Sartre ou d'un Camus est encore plus tranchante. A la « nausée » de Sartre ou à la « révolte » de Camus, Teilhard oppose l'action pleine d'espoir pour le monde en Dieu. Pourtant, comme nous le montre Madeleine Barthélemy-Madaule dans *Teilhard de Chardin, Néo-Marxism, Existentialism : A Confrontation* [44], la différence fondamentale entre le Père et la pensée existentialiste réside moins dans l'absence d'angoisse — l'auteur souligne avec raison l'expérience teilhardienne de l'angoisse et développe ses raisons cosmiques — que dans sa capacité de la surmonter en considération d'une option réflexe pour un univers non fermé, mais ouvert sur le futur et centré en Dieu.

Finalement, il faudrait citer en complément un groupe d'auteurs qui s'efforcent de mettre Teilhard en rapport avec des penseurs et écrivains français contemporains, tels que Claudel, Mauriac et Saint-Exupéry [45].

---

[42] Étienne BORNE, *De Pascal à Teilhard de Chardin.* Précédé d'un *Hommage à Pascal.* — Clermont-Ferrand (G. de Bussac) 1963, 8°, 92 p.

[43] Karl Vladimir TRUHLAR S.I., *Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung.* — Freiburg-München (Karl Alber) 1966, 8°, 116 p.

[44] Madeleine BARTHÉLEMY-MADAULE, *Teilhard de Chardin, Neo-Marxism, Existentialism : A Confrontation*, dans *International Philosophical Quarterly*, 1 (1961) 648-667.

[45] Cf. Claude RIVIÈRE, *Teilhard, Claudel et Mauriac*, Paris (Éd. Universitaires) 1963, 12°, 64 p. (= Carnets Teilhard, 7) ; André-A. DEVAUX, *Teilhard et Saint-Exupéry. Convergences et divergences*, Paris (Éd. Universitaires) 1964, 12°, 64 p. (Carnets Teilhard, 3). — Sur Teilhard et Claudel il y a aussi les études de Fernand COLIN, *Le Père Teilhard de Chardin et Claudel. Deux esprits cosmiques. Aspects sur leur mystique*, dans *Académie des sciences, bel-*

Le seul essai qui « place » Teilhard dans l'ensemble de la pensée moderne postkantienne et chrétienne est dû à la plume infatigable de Claude Cuénot, *Situation de Teilhard de Chardin* [46]. C'est une étude intelligente, peut-être un peu hardie et excessive sous certains aspects, qui nous rappelle une conférence de l'auteur dans le Colloque international teilhardien de Venise, en juin 1952 [47]. Cuénot définit Teilhard penseur comme un apologiste chrétien dans l'horizon de la pensée postkantienne, et tâche de situer son œuvre en face de la philosophie de Kant et de Hegel et des courants apologétiques de Pascal, Newman et Blondel. L'essai de Cuénot — l'auteur le reconnaît lui-même — est forcément provisoire. Mais il mérite d'être noté comme le premier effort sérieux pour arriver à démêler les fils, généralement invisibles, qui enchaînent Teilhard au mouvement d'ensemble d'une grande étape de la pensée occidentale [48].

Nous avons essayé de déployer devant le lecteur quelques aspects du large panorama de la bibliographie teilhardienne actuelle. Le moment est venu d'ébaucher une sorte de bilan. Pourrons-nous dire que l'actif équilibre le passif ? Nous devons reconnaître qu'on a déjà fait beaucoup. A cause d'une série d'ouvrages, certains sérieux et d'une grande valeur, le « mythe » Teilhard commence à être transposé dans la région lumineuse du « logos ». Mais nous serions aveugles si nous ne reconnaissions pas qu'il reste beaucoup à faire.

Avant tout, il faut souligner l'absence d'une édition complète de l'ensemble du corpus teilhardien. Nous pensons d'abord aux écrits inédits dont quelques uns sont très importants dans leur aspect autobiographique ou dans celui de l'évolution intellectuelle et religieuse, et qui doivent composer les deux derniers volumes des *Œuvres* : on peut citer, entre autres, *La route de l'Ouest. Vers une mystique nouvelle* (1932) ; *Christologie et évolution* (1933) ; *Comment je crois* (1934) ; *Introduction à la vie chrétienne* (1944) ; *Christianisme et évolution* (*suggestions pour servir à une théologie nouvelle*) (1944) ; *Comment je vois* (1948) ; *Le Cœur de la matière* (1950) ; *Le Christique* (1955). Mais nous pensons aussi à la grande richesse que renferme le *Journal*, aux notations de retraites et à la correspondance dispersée que nous connaissons seulement par les courtes citations des auteurs qui ont pu les lire. C'est seulement quand toutes ces sources seront publiées intégralement qu'il sera possible d'écrire une biographie de Teilhard qui remplisse toutes les exigences de la critique historique.

---

les-lettres et arts de Besançon. Procès-Verbaux et mémoires, 174 (1960-61) 19-34 ; et de Jacques MADAULE, *Claudel et Teilhard de Chardin*, dans *Revue de Paris*, 70 (1962) n. 2, p. 85-95.

[46] Claude CUÉNOT, *Situation de Teilhard de Chardin*, dans *Rencontre Orient-Occident*, 4 (1961) n. 5, p. 16-20 ; réélaboré dans *Tendances*, 19 (1962) 594-624, et dans *Bulletin de la Société industrielle de Mulhouse*, n. 712 (mars 1963) 7-32.

[47] Les communications à ce colloque ont été publiées dans le volume *Teilhard de Chardin et la pensée catholique.* Colloque de Venise sous les auspices de Pax Romana (9-11 juin 1962). Texte établi par Claude CUÉNOT, Paris (Éd. du Seuil) 1965, 8°, 270 p. (= Études et recherches sur Teilhard de Chardin). On y précise l'aspect traditionnel de la pensée de Teilhard en soulignant en même temps les nombreuses questions qui sur cette pensée restent encore ouvertes. Pour les relations entre la spiritualité teilhardienne et celle de sainte Thérèse de Jésus, voir C. HIMMELSBACH, *Teilhard und Teresa*, dans *Geist und Leben*, 40 (1967) 325-339.

[48] Dans la bibliographie teilhardienne du Père Polgár citée dans la note 1, on pourra trouver (n°s 193-228) quelques travaux qui étudient la pensée de Teilhard en rapport avec celles de l'Orient, d'Aristote, saint Paul, saint Augustin, saint François d'Assise, saint Thomas d'Aquin, Darwin, Einstein, Jung, Maritain, Bultmann, Malvin Calvin, Mounier et Aurobindo.

Plus tard — dans une perspective plus large — à côté de l'édition annoncée des écrits scientifiques du Père, on désirerait une nouvelle édition des écrits philosophiques et religieux insérés dans les *œuvres*, par ordre chronologique de composition. Une telle édition, outre sa valeur historique, rendrait plus facile l'élaboration d'études sur l'évolution intellectuelle de Teilhard et la genèse de sa pensée, deux sujets qui demandent encore une recherche plus complète et plus exacte.

Finalement, devant un excès d'ouvrages d'introduction, le moment est venu d'entreprendre des études monographiques sur les aspects de Teilhard et de son œuvre. C'est seulement en partant de ces ouvrages partiels qu'il nous sera possible d'arriver un jour à reconstruire le visage complet de l'homme et du penseur. Faut-il ajouter qu'on devra faire ces études en marge de la double tendance apologétique et polémique qui a conditionné jusqu'ici la bibliographie teilhardienne, même la plus sérieuse, sans doute parce que les attaques grossières des adversaires de Teilhard obligeaient les sympathisants à se mettre sur la défensive ? Seule une stricte fidélité aux sources historiques pourra fournir une réponse valable à la question de l'orthodoxie théologique du Père, réponse qui, sans doute, sera positive, du moins en ce qui se rapporte à l'orientation générale de sa pensée.

Seul l'avenir pourra nous dire si ces désirs, peut-être un peu trop idéalistes et chimériques, deviendront réalité. Ce dont on ne peut douter, c'est que l'œuvre de Pierre Teilhard de Chardin mérite toutes les attentions de ses héritiers et successeurs, car elle est un témoignage de la grandeur de l'homme et de la vitalité du christianisme dans notre temps [49].

S. Cugat del Vallès (Barcelone). E. COLOMER S. I.

[49] [L'auteur de ce bulletin bibliographique y a omis toutes ses études sur Teilhard de Chardin. Nous tenons à relever ici celles qui touchent plus directement les points traités dans ces pages critiques : *Pierre Teilhard de Chardin. Un evolucionisme cristià ?*, Barcelone (R. Dalmau) 1961, 8°, 64 p. (= Panorama actual de les idees), travail remanié dans *Mundo y Dios al encuentro : el evolucionismo cristiano de Teilhard de Chardin*, Barcelone (Nova Terra) 1963, 12°, 142 p. ; *L'obra de Teilhard i els seus intèrprets*, dans Nicolas CORTE, *La vida i el pensament de Teilhard de Chardin* (Barcelone, Edicions 62, 1964) 173-242, et en espagnol sous le titre *En torno a Teilhard de Chardin : la obra y sus intérpretes*, dans *Selecciones de libros*, 1 (1964) 26-40 ; *Estudi preliminar* à P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medi diví : assaig de vida interior* (Barcelone, Nova Terra, 1964) 7-46 ; *Teilhard de Chardin : evolución y cristianismo*, dans *La evolución* (Madrid, Editorial católica, 1966) 853-911. (= Biblioteca de autores cristianos, 258). — *N. de la R.*]

V. - BIBLIOGRAPHIA DE HISTORIA SOCIETATIS IESU

Auctore LADISLAO POLGÁR S. I. - Roma.

Nous tenons à remercier de leurs précieuse collaboration Mademoiselle Louise Dialo (Fondation Teilhard de Chardin, Paris), M. Sándor Baumgarten (Paris), les PP. E. Bücken (Cologne), A. Cerckel (Bruxelles), L. Grzebień (Varsovie), F. Holovics (Budapest), A. Liuima (Rome), J. M. Pacheco (Bogotá), A. Pinsker (Vienne), A. Rothe (Berlin), J. Simon (Rome), G. Valentinuzzi (Rome), J. Warszawski (Rome) et les membres de notre Institut.

INDEX

I. Sciences auxiliaires.

1 IPARRAGUIRRE, Ignacio, S. I. *Comentarios de los Ejercicios ignacianos (siglos XVI-XVIII). Repertorio crítico.* Roma (Institutum Hist. S. I.) 1967, 8º, 12*-348 p. (= Subsidia ad historiam S. I., 6).

2 POLGÁR, László, S. I. *Bibliography of the History of the Society of Jesus. — Bibliographie zur Geschichte der Gesellschaft Jesu.* Rome-St. Louis (Jesuit Historical Institute) 1967, 8º, 208 p. (= Sources and Studies for the History of the Jesuits, 1).

Cette référence remplace celle-ci donnée dans notre précédent bulletin : AHSI 35 (1966) 417, n. 5.

3 STREIT-DINDINGER. *Bibliotheca Missionum.* Fortgesetzt von P. Johannes ROMMERSKIRCHEN O. M. I. und Josef METZLER O. M. I. 24. Band. *Amerikanische Missionsliteratur, 1910-1924,* und Nachtrag zu Band II und III. — Rom-Freiburg-Wien (Herder) 1967, 8°, XXIV-754 p.

4 ZAMBRANO, Francisco, S. I. *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México.* Tomo VII. *Siglo XVII (1600-1699).* México (Edit. Jus) 1967, 8°, 696 p.

Archives : 87 (Allemagne), 133-135 (Espagne), 240 (Équateur), 266, 268 (Mexique).
Bibliographies : 536 (Jousse), 539 (Kino), 557 (Laínez), 560 (Landívar), 567 (La Palma), 572 (Larramendi), 581 (Licent), 585 (Magne), 651 (Rudnicki), 677 (Selga), 679 (Šeršník), 1114 (Valentini), 1125 (Vieira).
Bibliothèques : 105, 123 (Autriche), 162 (Hongrie), 219 (Argentine).
Imprimeries : 194, 200 (Pologne), 310 (Japan), 675 (Schwartz).

II. Histoire générale.

5 CODINA, Arturus, S. I. *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu.* Tomus I. *Monumenta Constitutionum praevia.* Reipressio photomechanica editionis Romanae anni 1934. — Romae (Apud " Monumenta Hist. S. I. ") 1967, 8°, CCLXXII-460 p. (= Monumenta historica S. I., 63).

6 COGNET, Louis. *La spiritualité moderne.* I. *L'essor : 1500-1650.* Paris (Aubier) 1966, 8°, 512 p. (= Histoire de la spiritualité chrétienne, III/2).
Voir : *Saint Ignace et la spiritualité ignatienne*, p. 15-38 ; *La crise spirituelle de la Compagnie de Jésus*, p. 187-230 ; *La Compagnie de Jésus et la spiritualité française*, p. 411-452.

7 DE ROECK, Jozef, S. I. *La genèse de la Congrégation générale dans la Compagnie de Jésus.* AHSI 36 (1967) 267-290.

8 DE ROSA, Giuseppe, S. I. *I gesuiti si rinnovano. Il rinnovamento della Compagnia di Gesù alla luce del Concilio Vaticano II.* Roma (Civiltà cattolica) 1967, 8°, 72 p.
Tiré-à-part de la revue : Civiltà cattolica (1966) IV, 525-541 ; (1967) I, 40-56, 238-253, 442-455.

9 DE ROSA, Giuseppe, S. I. *Los jesuitas se renuevan. La reciente Congregación General de la Compañía de Jesús.* Madrid (Razón y fe) 1967, 8°, 158 p.
Traduction, par Virgilio REVUELTA S. I., du fascicule précédant.

10 FIORITO, M. A., S. I. *La ley ignaciana de la oración en la Compañía de Jesús.* Stromata 23 (Buenos Aires 1967) 3-89.

11 GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo, S. I. y LLORCA, Bernardino, S. I. *Historia de la Iglesia católica.* Tomo III. *Edad nueva. La Iglesia en la época del renacimiento y de la reforma católica.* 2ª edición. — Madrid (Editorial católica) 1967, 8°, XII-1114 p. (= Biblioteca de autores cristianos, 199).
Voir : *La Compañía de Jesús*, p. 845-854 ; *Progresos de la Iglesia en las misiones*, p. 975-1018 ; *Las ciencias al servicio de la Iglesia* : *Escuela de los jesuitas*, p. 1029-1032 ; *La Compañía de Jesús*, p. 1040-1041 ; *Controversias « De auxiliis». Molinismo*, p. 1052-1054.
Cf. AHSI 31 (1962) 418, n. 22.

12 *Geschichte der Kirche.* Bd. III. TÜCHLE, Hermann. *Reformation und Gegenreformation.* Einsiedeln (Benziger Verlag) 1965, 8°, 432 p.

Voir : *Ignatius und die ersten Jesuiten*, p. 130-134 ; *Petrus Canisius und das Schulwesen der Jesuiten*, p. 164-169 ; *Neuer missionarischer Einsatz. Franz Xaver*, p. 238-240 ; *Japan*, p. 240-241 ; *Akkommodation in China und Indien*, p. 242-245 ; *Die Doctrinas in Paraguay*, p. 245-246 ; *Der Ritenstreit*, p. 254-258 ; *Bollandisten und Mauriner*, p. 269-272 ; *Die Jesuitenbühne. Balde und Calderon*, p. 275-277.

Bd. IV. *Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration.* Einsiedeln (Benziger Verlag) 1966, 8°, VIII-488 p.

Dans la première partie : *Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung und Revolution*, par L. J. ROGIER (p. 1-174) voir : *Lehre und Leben.* 1. *Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu*, p. 78-87.

13 GRANERO, J. M., S. I. *Las Constituciones de la Compañía de Jesús.* Manresa 39 (Madrid 1967) 235-244.

A propos de la traduction signalée au n. 19.

14 HIRSCHMANN, Johannes B., S. I. *Ordensreform im Geist des Konzils. Die 31. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu.* Stimmen der Zeit 170 (München 1966) 96-104.

15 IRIARTE, Joaquín, S. I. *La destrucción de los jesuitas, 1758-1773, en el ideario del siglo de Voltaire.* Razón y fe 175 (Madrid 1967) 37-48.

16 ISERLOH, Erwin - GLAZIK, Josef - JEDIN, Hubert. *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation.* Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1967, 8°, XXXII-724 p. (= Handbuch der Kirchengeschichte, 4).

Voir : JEDIN, Hubert. *Ignatius v. Loyola und sein Orden bis 1556*, p. 465-475 ; *Die Jesuitentheologie*, p. 565-568 ; *Der Gnadenstreit*, p. 570-573. — GLAZIK, Josef. *Der Missionsfrühling zu Beginn der Neuzeit*, p. 605-649.

17 ITURRIOZ, J., S. I. *La XXXI Congregación general de la Compañía de Jesús.* Razón y fe 175 (Madrid 1967) 65-78.

18 LE BLOND, Jean-Marie, S. I. « *Compagnie de Jésus, que dis-tu de toi-même ?* » Christus 14 (Paris 1967) 269-277.

19 [LOYOLA], Saint Ignace [de]. *Constitutions de la Compagnie de Jésus.* T. I. Traduction du texte officiel, notes et index par François COUREL S. I. T. II. Introduction à une lecture par François ROUSTANG S. I. Traduction du texte primitif par François COUREL S. I. — Paris (Desclée de Brouwer) 1967, 8°, 316 et 292 p. (= Coll. Christus, 23-24).

CR. AHSI 36 (1967) 300-306 (C. de Dalmases) ; Gregorianum 48 (1967) 616-617 (G. Dumeige) ; Rev. d'ascét. et de myst. 43 (1967) 353-356 (J.-C. Guy) ; Études 326 (1967) 894-895 (B. Ribes).

20 MARQUÉS RUIZ, Vicente, S. I. *Compañía de Jesús (Jesuitas).* Dans : SOLÁ, Ramón, S. I. *Al servicio de la Iglesia. El sacerdocio y los institutos religiosos masculinos* (Barcelona, Equipo juvenil eclesial, 1965) 135-152.

21 MEADOWS, Denis. *Obedient Men.* London (Longmans) 1955, 8°, x-380 p.

Sur la spiritualité de la Compagnie de Jésus.

22 OSTERMANN, Heinrich, S. I. *Die Erneuerung des Jesuitenordens. Überlegungen zur 31. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu.* Geist und Leben 39 (München 1966) 462-467.

23 PARCÉ, Léon. *La réimpression des premières Provinciales.* Dans : *Pascal. Textes du tricentenaire* (Paris, Fayard 1963) 142-159.

24 RADIUS, Emilio. *I Gesuiti. Storia della Compagnia di Gesù da sant'Ignazio a Teilhard de Chardin.* Torino (Borla) 1967, 8°, 244 p. (= Segno dei tempi, 8).

25 RIBES, Bruno, S. I. *Les jésuites en révolution ?* Études 326 (Paris 1967) 93-107.

26 RONDET, Michel, S. I. *Les Constitutions de la Compagnie de Jésus.* Christus 14 (Paris 1967) 259-268.
A propos de la traduction signalée au n. 19.

27 STEINMANN, Jean. *Pascal.* Stuttgart (Schwabenverlag [1959] 8°, 414 p. (= Peter-Paul Bücherei, 14).
Voir : *Die « Provinciales » (1656-1658)*, p. 123-203.
Traduction, par Gerolf COUDENHOVE, du livre signalé dans AHSI 32 (1963) 351, n. 27.

28 TESSON, Eugène. *Relecture des Provinciales.* Recherches de science religieuse 54 (Paris 1966) 537-567.

29 ZEEDEN, Ernst Walter. *Das Zeitalter der Gegenreformation.* Freiburg (Herder) 1967, 12°, 304 p. (= Herder-Bücherei, 281).
Voir : *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu*, p. 119-167.

III. S. Ignace de Loyola.

Voir n. 1, 5, 6, 10, 12, 16, 29, 217, 340, 344, 354, 356.

30 BATAILLON, Marcel. *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI.* Segunda edición en español, corregida y aumentada. — México-Buenos Aires (Fondo de cultura económica) 1966, 8°, CXVI-924 p.
Voir : *Metamorfosis del iluminismo en erasmismo : el caso de Ignacio de Loyola*, p. 212-214.
Cf. AHSI 21 (1952) 415, n. 38.

31 BERTRAND, Dominique, S. I. *Mémoire et présence chez Ignace de Loyola.* Christus 14 (Paris 1967) 203-217.

32 BODART, Didier. *Un portrait inédit de saint Ignace et de ses premiers compagnons.* AHSI 36 (1967) 104-108, 4 pl.

33 BOTTEREAU, Georges, S. I. *La confirmation divine d'après le Journal spirituel de saint Ignace de Loyola.* Revue d'ascétique et de mystique 43 (Toulouse 1967) 35-51.

34 COLLINS, Robert C., S. I. *Ignatian Survey : 1966.* Edited by.... Woodstock Letters 96 (1967) 229-243.

35 COUREL, François, S. I. *La retraite selon les Exercices.* Dans : *La solitude. Une vérité oubliée de la communication* (Paris, Desclée de Brouwer 1967) 189-203. (= Coll. Christus, 25).
Réédition de l'article signalé dans AHSI 35 (1966) 420, n. 48.

36 D'ARCY, Martin, S. I. *The Tactics of Meditation.* The Listener 56 (London 1956) 386-387.
Sur les Exercices spirituels.

37 DELUMEAU, Jean. *Sant'Ignazio.* Traduzione di Paolo ZUCCONI. — Roma-Milano (Compagnia Edizioni Internazionali) 1967, 12°, 80 p., ill. (= Giano - I tascabili doppi, 18).

38 EDWARDS, A., S. I. *El Deus semper maior de Przywara.* Stromata 22 (San Miguel 1966) 123-133.
Cf. AHSI 34 (1965) 367, n. 53.

39 GIACHI, Gualberto. *Vocazione e libertà in S. Ignazio di Loyola.* Vita religiosa 2 (Roma 1966) 237-252.

40 [GONÇALVES DA CÂMARA, Luís S. I.] *Il racconto del pellegrino. Autobiografia di sant'Ignazio di Loyola.* A cura di Roberto CALASSO. — Milano (Adelphi) 1967, 8°, XIV-108 p. (= Biblioteca Adelphi, 10).

41 GRANERO, Jesús M., S. I. *Ejercicios y « aggiornamento ».* Razón y fe 174 (Madrid 1966) 419-438.

42 HAUSHERR, Irénée, S. I. *Les Exercices spirituels de saint Ignace et la méthode d'oraison hésychastique.* Dans : ID. *Hésychasme et prière* (Roma, Pont. Inst. Or. Stud. 1966) 134-153.
Réédition photomécanique de l'article signalé dans AHSI 23 (1954) 456, n. 383.

43 HERNÁNDEZ, Manuel, S. I. « *Sentir* » *en el estilo literario de Ignacio de Loyola.* Manresa 38 (Madrid 1966) 340-370 ; 39 (1967) 5-18.
Chapitre (p. 32-74) de la thèse signalée dans AHSI 35 (1966) 421, n. 64.

44 HOCHMUTH, Horst. *Die Gebetsschule des Ignatius von Loyola.* Wort und Tat 19 (Kassel 1965) 111-117.

45 HOLSTEIN, Henri, S. I. *Entendre la parole de Dieu dans les Exercices.* Christus 14 (Paris 1967) 80-96.

46 IGLESIAS RIVAS, Manuel E., S. I. *Los Ejercicios como encuentro con Cristo.* Manresa 39 (Madrid 1967) 113-124.

47 IPARRAGUIRRE, Ignacio, S. I. *Ejercicios ignacianos : 1964-1966.* Manresa 39 (Madrid 1967) 147-168.

48 IPARRAGUIRRE, Ignacio, S. I. *San Ignacio hombre de la Iglesia.* Ephemerides carmeliticae 17 (Roma 1966) 284-304.

49 LAWRENCE, F. L. *La Ceppède's « Théorèmes » and Ignatian Meditation.* Comparative Literature 17 (Eugene, Oreg. 1965) 2, 133.

50 LESUISSE, R. *Les S. Ignace et S. François-Xavier de Rubens. Warwick, Sibiu, Nivelles.* Annales de la Société archéologique et folklorique de Nivelles et du Brabant wallon 19 (1962) 281-317.

51 LONDEÑO, Alejandro, S. I. *Contemplación para alcanzar amor.* Manresa 39 (Madrid 1967) 55-62.

52 LÓPEZ TEJADA, Darío, S. I. *La paz interior, y el buscar y hallar a Dios en todas las cosas.* Revista de espiritualidad 24 (Madrid 1965) 475-504. — *La paz interior, criterio de discreción de espíritus.* Ibidem 551-562.

53 *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones.* Vol. IX (*1555*). Vol. X (*1555-1556*). Reimpressio photomechanica editionis Matritiensis. — Romae (Apud « Monumenta Hist. S. I. ») 1967, 8°, 808 et 784 p. (= Monumenta historica S. I., 37, 39).

54 LOYOLA, Sant'Ignazio di. *Esercizi spirituali.* Nuova versione letterale dell'autografo spagnolo e note del P. Giovanni Filippo Roothaan, ventunesimo preposito generale della Compagnia di Gesù. A cura di Aurelio DIONISI S. I. — Milano (Àncora), Brescia (Cenacolo) 1967, 12°, 384 p.
Premessa, p. 5-11 ; *Esercizi di sant'Ignazio e Documenti Conciliari,* p. 21-48 ; *Indici,* p. 341-382.
CR. Civiltà catt. (1967) III, 282-283 (D. Mondrone).

55 LOYOLA, Ignatius von. *Geistliche Übungen.* Übertragung aus dem spanischen Urtext, Erklärung der 20 Anweisungen von Adolf HAAS S. I. — Freiburg/Br. (Herder) 1967, 12°, 190 p. (= Herder-Bücherei 276).
Erklärungen zu den zwanzig Anweisungen, p. 119-185.

56 *Loyola no Ignatio sono Jiden to Nikki* [Autobiographie et Journal spirituel d'Ignace de Loyola]. Tokyo (Katsura Shobo) 1966, 8°, 288 p.
Traduction japonaise par Antonio GARCÍA EVANGELISTA S. I. et T. SASAKI.

57 MATERNE, A. *L'influence de saint François d'Assise sur saint Ignace.* Études franciscaines 16 (Paris 1966) 416-426.

58 MENDIZÁBAL, Luis, S. I. *El modo de mandar según san Ignacio.* Bérriz (Ángeles de las misiones) 1966, 8°, 40 p. (= Colección Ruach, 1).

59 MENDIZÁBAL, Luis, S. I. *El modo perfecto de obedecer según san Ignacio.* Bérriz (Ángeles de las misiones) 1967, 8°, 48 p. (= Colección Ruach, 2).

60 MERVEILLE, Étienne, S. I. *Iñigo de Loyola.* Lyon (M. Lescuyer et Fils) 1956, 8°, 8 p. et 33 photographies.

61 NEVADO, José, S. I. *El segundo tiempo de elección en los Ejercicios.* Manresa 39 (Madrid 1967) 41-54.

62 PEDREGAL, Luis Joaquín. *San Ignacio de Loyola, especialmente en la pintura sevillana.* Archivo hispalense 43 (Sevilla 1965) 174, 2 pl.

63 PENNING DE VRIES, Piet, S. I. *Discernimiento. Dinámica existencial de la doctrina y del espíritu de san Ignacio de Loyola.* Bilbao (Mensajero) 1967, 8°, 224 p. (= Espiritualidad ignaciana, 7).

Traduction, par Horacio BOJORGE S.I. e Ignacio IPARRAGUIRRE S.I., du livre signalé dans AHSI 33 (1964) 373, n. 86.

Les deux premiers chapitres du livre ont paru précédemment comme articles : *Bosquejo de una teología del discernimiento de espíritus.* Revista de espiritualidad 25 (Madrid 1966) 90-96 ; *El fenómeno del discernimiento de espíritus.* Ibidem 599-621.

64 RAHNER, Hugo, S. I. *Gênesis y teología del libro de los Ejercicios.* Madrid (Apostolado de la prensa) 1966, 12°, 220 p. (= Ejercicios espirituales, 1).

La première partie seulement (p. 7-95) contient l'écrit du P. Rahner. C'est la traduction, par R. LÓPEZ OLEA S. I., des conférences données en 1946 et 1951-52 à Innsbruck. Titre de l'original allemand : *Exerzitien-Werkheft.* La deuxième partie (p. 97-218) contient un *Vocabulario de Ejercicios*, précédemment publié aussi aux p. 931-1022 du livre signalé dans AHSI 34 (1965) 366, n. 41.

65 RAHNER, Karl, S. I. *Christian in the Market Place.* New York (Sheed and Ward) 1966, 8°, 184 p.

Voir : *Ignatian Spirituality and Devotion to the Sacred Heart*, p. 119-146 ; *A Basic Ignatian Concept* : *Notes on Obedience*, p. 157-181. — Traduction des articles signalés dans AHSI 29 (1960) 490, n. 537.

66 RAHNER, Karl, S. I. *L'honneur de Dieu toujours plus grand.* Christus 14 (Paris 1967) 218-237.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 35 (1966) 422, n. 83.

67 RAHNER, Karl, S. I. *La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola.* Dans : ID. *Éléments dynamiques dans l'Église* (Paris, Desclée de Brouwer 1967) 75-97. (= Questiones disputatae, 1).

Traduction de l'étude signalé dans AHSI 29 (1960) 490, n. 536.

68 RÉTIF, André. *The Missionary Spirit of St. Ignatius Loyola.* The Outlook 10 (London 1966) 45-48, 61-64.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 35 (1966) 423, n. 85.

69 RUIZ AÑÍBARRO, Víctor. *El culto a san Ignacio de Loyola en el Argentina.* Boletín del Instituto americano de estudios vascos 17 (Buenos Aires 1966) 7-10.

70 RUIZ JURADO, Manuel, S. I. *Los dos campos.* Manresa 39 (Madrid 1967) 63-74.

71 SLATTERY, Joseph A., S. I. *Saint Augustine and the Spiritual Exercises.* Woodstock Letters 96 (1967) 212-228.

72 STANLEY, David M., S. I. *A Modern Scriptural Approach to the Spiritual Exercises.* Chicago (Institute of Jesuit Sources) 1967, 8°, XVI-358 p.

73 STANWOOD, P. G. *A Donne Discovery.* Times Literary Supplement 66 (London 1967) 984.

Sur un poème à l'honneur de saint Ignace écrit en 1622.

Voir aussi la note de Carlo DIONISOTTI, *A Donne Discovery.* Ibidem 1037.

74 STRAUKAMP, J. *A Caballero in Love* : *St. Ignatius and the Devotion of the Jesuits.* Life of the Spirit 16 (London 1961-62) 323-334.

75 VILLEGAS, Juan, S. I. *Una lectura de la Autobiografía de san Ignacio.* Manresa 39 (Madrid 1967) 27-40.

IV. Histoire par pays.

a) Europe.

Allemagne.

Voir n. 171, 172, 250, 286, 350, 352.

76 AIGN, Albrecht. *Geschichte des Gymnasium Passau.* Passau (Neue-Presse-Verlag) 1962, 8°, 142 p.

Le fascicule contient seulement : I. Teil. *Das Jesuiten-Gymnasium, 1612-1773.*

77 BAUERREISS, Romuald, O. S. B. *Kirchengeschichte Bayerns.* VI. Band. *Das sechszehnte Jahrhundert.* Augsburg (Winfried-Werk) 1965, 8°, XXXII-408 p., 16 pl.

Voir : *Ein Priester [Faber] hört in Regensburg Beicht und hält « Geistliche Übungen»*, p. 180-181 ; *Der zweite [Jay] und dritte [Bobadilla] Jesuit in Bayern*, p. 181-185 ; *Albrecht V. und die Jesuiten*, p. 217-220 ; *Die Träger des Aufbaus : Die Jesuiten*, p. 261-268 ; *Universitäten und Seminarien*, p. 297-304 ; *Marianische Kongregationen*, p. 334-337 ; *Exerzitien, Volksmissionen*, p. 337-340 ; *Die Bühne im Dienst der Erneuerung*, p. 356-362 ; *Die Kongregationssäle*, p. 368-369.

78 BRECHER, August. *Das Aachener Jesuitengymnasium. Vermächtnis und Auftrag.* Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu 21 (Frankfurt/M. 1966-67) 167-170.

79 DIETZ, Josef. *Topographie der Stadt Bonn vom Mittelalter bis zum Ende der kurfürstlichen Zeit.* Bonner Geschichtsblätter 16-17 (1962-1963) 824 p.

Voir : *Jesuitenkirche und Collegium*, p. 135-137.

80 *Das Ende des Jesuitengymnasiums in Trier (1773).* Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu 21 (Frankfurt/M. 1966-67) 170-174.

81 ENNEN, Edith. *Geschichte der Stadt Bonn.* II. Teil. Bonn (F. Dümmeler) 1962, 4°, 472 p., 114 fig., 2 cartes.

Voir : *Die Jesuitenniederlassung*, p. 57-61.

82 GERICKE, H. *Zur Geschichte der Mathematik an der Universität Freiburg i. Br.* Freiburg/Br. (E. Albert Universitätsbuchhandlung) 1955, 8°, 88 p.

Voir : *1620-1773, die Zeit der Jesuiten*, p. 34-37.

83 HONSELMANN, Klemens. *Die philosophisch-theologische Akademie in Paderborn und ihr Stiftungsvermögen.* Paderborn (F. Schöningh) 1954, 8°, 124 p.

84 *Humanistisches Gymnasium Passau, gegründet 1612. Bericht über das 350. Schuljahr, 1961-62.* Passau (Neue-Presse-Verlag) 1962, 8°, 208 p.

WEBER, Mathias. *Die Leiter des Gymnasiums seit der Gründung*, p. 58-59 ; *Das Lehrpersonal des Gymnasiums während der Jesuitenzeit (1612-1773)*, p. 60-73.

KAPSNER, Alois. *Die Schülerbewegung seit Gründung der Schule*, p. 74-86.

FUCHS, Karl. *Bedeutende Schüler des Passauer Gymnasiums : Johann Michael Denis (1729-1800)*, p. 96-100 ; *Franz von Paula von Schrank (1747-1834)*, p. 100-103 ; *Kardinal Andreas Steinhuber (1825-1907)*, p. 103-106.

LERCH, Hugo. *Rettendes Asyl im Jesuitenkolleg*, p. 117-123.

85 JUNG, Horst Wilhelm. *Anselm Franz von Bentzel im Dienste der Kurfürsten von Mainz.* Wiesbaden (F. Steiner) 1966, 8°, 170 p. (=Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz, 7).

Voir : *Die Aufhebung des Jesuitenordens*, p. 29-34.

86 MAYER, Heinrich. *Die Kunst im alten Hochstift Bamberg und seinen nächsten Einflußgebieten.* Bd. I. *Bamberg als Kunststadt.* Bamberg-Wiesbaden (Bayerische Verlagsanstalt) 1955, 8°, 388 p.

Voir : *Ehemalige Jesuitenkirche St. Martin*, p. 296-306.

87 OEDIGER, Friedrich Wilhelm. *Das Hauptstaatsarchiv Düsseldorf und seine Bestände. 4. Stifts- und Klosterarchive. Bestandübersichten.* Bearbeitet von ... — Siegburg (Respublica-Verlag) 1964, 8°, xxiv-570 p.

Voir : *Aachen : Jesuiten*, p. 6-7 ; *Bonn : Jesuiten*, p. 63 ; *Düren : Jesuiten*, p. 83-84 ; *Düsseldorf : Jesuiten*, p. 86-88 ; *Emmerich : Jesuiten*, p. 106-108 ; *Jülich : Jesuiten*, p. 192-193 ; *Münstereifel : Jesuiten*, p. 249-250 ; *Neuß : Jesuiten*, p. 256-258.

88 REINDL, Maria. *Lehre und Forschung in Mathematik und Naturwissenschaften, insbesondere Astronomie, an der Universität Würzburg von der Gründung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.* Würzburg 1966, 8°, x-288 p. lithogr. (= Beihefte zu « Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg», 1).

89 REITER, Ernst. *Martin von Schaumberg, Fürstbischof von Eichstätt (1560-1590) und die Trienter Reform.* Münster/Westf. (Aschendorff) 1965, 8°, xii-362 p. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 91-92).

Voir : *Jurisdiktionsstreit mit den Jesuiten*, p. 83-86 et 315-329.

90 REUTHER, Hans. *Die Kirchenbauten Balthasar Neumanns.* Berlin (Bruno Hessing) 1960, 8°, 122 p., 6 fig.

Voir : *Würzburg. Ehem. Jesuitenkirche St. Michael*, p. 105-106, fig. 47.

91 ROTHE, Alfred, S. I. *Geschichte der Ostdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu seit ihren Anfängen bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges.* Berlin (Ostdeutsche Provinz S. I.) 1967, 4°, 86 p. lithogr.

92 SCHEEBEN, Josef. *Das Münstereifeler Jesuitengymnasium und Grundsätzliches zum jesuitischen Bildungswesen.* Nachrichtenblatt des Vereins Alter Münstereifler 42 (1967) 5-7.

93 SCHMITZ, Heribert. *Die Jesuitenkriche zu Büren und die westfälische Barockarchitektur.* Westfälischer Heimatkalender (Münster/Westf. 1966) 62-66.

94 SCHNEIDER-ESLEBEN, Paul. *Ordenshaus und Redaktionsgebäude des Jesuiten-Ordens in München.* Der Baumeister 63 (München 1966) 389-393, ill.

Voir aussi : *Plastizität oder Abbild des Geistes ? Zur Publikation der Jesuitenniederlassung von Paul Schneider-Esleben.* Ibidem p. 418, par [Dieter] v[on] S[CHWARZE].

95 SCHÖTTL, Julius. *Der Bildinhalt der Deckengemälde im goldenen Saal zu Dillingen.* Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen 59-60 (1957-58) 97-108.

96 SCHÖTTL, Julius. *Ein wenig beachtetes Kunstwerk im goldenen Saal zu Dillingen.* Der Heimatfreund 10 (Dillingen 1959) n. 2. (= Beilage der Dillinger Donau-Zeitung).

97 SCHÖTTL, Julius. *Studienkirche Dillingen a. d. Donau. Ehemalige Jesuitenkirche, Bistum Augsburg.* 2. Auflage. — München-Zürich (Schnell und Steiner) 1962, 8°, 14 p. (= Kunstführer, 258).

98 STEINHAUS, Hans. *Die Donatus-Silberbüste in der ehem. Jesuitenkirche Münstereifel.* Nachrichtenblatt des Vereins Alter Münstereifler 42 (1967) 7-9.

99 STENMANS, Peter. *Litterae annuae. Die Jahresberichte des Neußer Jesuitenkollegs, 1616-1773.* Übersetzt und erläutert von ... — Neuß (Stadtarchiv) 1966, 8°, 404 p., ill. (= Schriftenreihe des Stadtarchivs Neuß, 4).

CR. AHSI 36 (1967) 313-314 (L. Szilas).

100 *Die Studienkirche in Dillingen.* Herausgegeben von der Studienvereinigung Dillingen. — Dillingen (Manz) 1957, 8°, 20 p.

KESSLER, David. *Baugeschichte und Baumeister der Dillinger Studienkirche*, p. 1-5.
ZOEPFL Friedrich. *Die innere Umgestaltung der Studienkirche, 1750-1768*, p. 5-15.
VOGEL, Adalbert. *Die Innenrestaurierung der Studienkirche, 1957*, p. 16-20.

101 ZANDER, Claus. *Jesuitentheater und Schuldrama als Spiegel trierischer Geschichte.* Kurtrierisches Jahrbuch 6 (1966) 143-159.

Suite de l'article signalé dans AHSI 35 (1966) 423, n. 99.

Autriche.

102 BERNLEITHNER, Ernst. *Sechshundert Jahre Geographie an der Wiener Universität.* Dans : *Studien zur Geschichte der Universität Wien.* III (Graz-Köln, H. Böhlaus Nachf. 1965) 55-125.

Voir : *Die Geographie zur Zeit der Jesuiten,* p. 84-90.

103 COMMENDA, Hans. *Die Litterae annuae des Linzer Jesuitenkollegs als Quelle der Volkskunde.* Historisches Jahrbuch der Stadt Linz (1961) 119-138.

104 CORETH, Anna. *Die ersten Sodalitäten der Jesuiten in Österreich. Geistigkeit und Entwicklung.* Jahrbuch für mystische Theologie 11 (Wien 1965) 7-65.

105 DROZD, Kurt Wolfgang. *Die Bibliothek des Collegiums S. J. Klagenfurt.* Biblos 9 (Wien 1960) 112-124.

106 *Festschrift des Bundesgymnasiums in Wiener Neustadt anläßlich des 300jährigen Bestandes.* Wiener Neustadt (Festausschuß des Bundesgymnasiums) 1966, 8°, 192 p.

Gründungsakt des Jesuitengymnasiums in Wiener Neustadt, p. 23-28.

ZAK, Edmund. *Beiträge zur 300jährigen Geschichte des Wiener Neustädter Gymnasiums* (p. 29-40) : *Erste Zeitperiode : 107 Jahre Jesuitengymnasium,* p. 30-37.

Rektoren (aus der Jesuitenzeit 1666-1773), p. 171.

107 *Festschrift zum 400jährigen Jubiläum des Gymnasiums Innsbruck.* Innsbruck (Bundesgymnasium und 1. Bundesrealgymnasium) 1962, 8°, 272 p.

RUZERSTORFER, Franz. *Geschichte des Gymnasiums zu Innsbruck* (p. 11-92) : *Von der Gründung des Jesuitenkollegs und des Gymnasiums bis zur Aufhebung des Ordens 1773,* p. 12-40 ; *Präfekten, Rektoren und Direktoren des Gymnasiums,* p. 87-88 ; *Schülerzahlen des Gymnasiums,* p. 88-90.

108 FRÖHLER, Josef. *Zur Geschichte der Schule und des Schuldramas der Jesuiten in Steyr (1630-1773).* Oberösterreichische Heimatblätter 9 (Linz 1955) 131-146.

109 FRÖHLER, Josef. *Zur Schauspieltätigkeit der Studenten am Linzer Jesuitengymnasium.* Historisches Jahrbuch der Stadt Linz (1955) 197-270.

110 *Führer durch die Kirche Am Hof (zu den neuen Chören der Engel), Wien I.* Wien (Rectorat der Kirche Am Hof) 1961, 8°, 8 p.

111 HAID, W. *Jesuitentheater in Leoben.* Jahresbericht des Bundesrealgymnasiums Leoben 99 (1960-61) 92-95.

112 *Immaculata-Kongregation Graz. Gedenkschrift zum 60jährigen Jubiläum, 1905-1965.* Graz (Lazaristen) 1965, 8°, 64 p.

113 *100 Jahre Kollegium Kalksburg. Festschrift.* Kalksburg (Kollegium) 1956, 4°, 112 p., ill.

114 KRAMER, Waltraute. *Die Musik im Wiener Jesuitendrama ven 1677-1771.* Phil. Diss. Wien 1961, 330 p. dactylogr.

115 LEHMANN, Edgar. *Ein Freskenzyklus Altomontes in Linz und die « Programme » der Barockkunst.* Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst (1964) Heft 3, 8°, 18 p., 12 fig.

Cf. AHSI 34 (1965) 370, n. 82.

116 LENTNER, Leopold. *Katechetik und Religionsunterricht in Österreich.* I. Band. *Katechetik als Universitätsdisziplin in der Zeit der Auf-*

klärung. II. Band. *Die religiöse Unterweisung in der Reformationszeit.* Innsbruck-Wien-München (Tyrolia-Verlag) 1955-1959, 2 vol., 8°, 374 et 358 p. (= Veröffentlichungen des Erzbischöflichen Amtes für Unterricht und Erziehung. Katechetisches Institut Wien, 5).

Dans le vol. I : *P. Ignaz Wurz als Katechetiker*, p. 52-58. Dans le vol. II : *Die Tätigkeit der Jesuiten*, p. 93-97; *Die « Theologia catechetica » des P. Anton Possevin S.I.*, p. 129-133 ; *Die Katechismen des heiligen Petrus Canisius*, p. 146-151 ; *Gebetbücher des heiligen Petrus Canisius*, p. 177-181.

117 MIKOLETZKY, Hanns Leo. *Österreich. Das große 18. Jahrhundert von Leopold I. bis Leopold II.* Wien (Austria-Edition) 1967, 8°, 420 p., ill.

Voir : *Die Aufhebung des Jesuitenordens*, p. 245-251.

118 PFEFFER, Franz. *Ausstellung zur Vierhundertjahrfeier des Gymnasiums Linz, 1952.* Linz (Oberösterreichisches Landesmuseum) 1952, 8°, 56 p. (= Kataloge des Oberösterreichischen Landesmuseums, 12).

Voir : *Das Jesuitengymnasium (1608-1773), Gründung des Lyzeums (1669), die Anstalt unter den Exjesuiten (1773-1807)*, p. 11-19 ; NOBAUER, Wilfrid. *Zur Geschichte des Museum Physikum und des Physik-Unterrichtes am Lyzeum in Linz*, p. 39-50.

119 REINERMAN, Alan. *The Return of the Jesuits to the Austrian Empire and the Decline of Josephinism, 1820-1822.* Catholic Historical Review 52 (Washington 1966) 372-390.

120 ROTH, Benno, O. S. B. *Ein Festspiel zum 600jährigen Gründungsjubiläum das Chorherrenstiftes Seckau am Jesuitengymnasium in Alt-Judenburg (31. VII. 1748).* Seckau (Selbstverlag) 1963, 8°, 48 p. (= Seckauer geschichtliche Studien, 18).

121 SCHÖNE, Günther. *Ein deutsches Zwischenspiel zu einem Wiener Jesuitendrama von 1573.* Maske und Kothurn 10 (Köln 1964) 301-323.

122 SCHROTT, Alois, S. I. *Jesuiten an der Wiener Universität.* Der große Entschluß 21 (Wien 1965-66) 70-74.

123 VOGEL, Otto. *Die Bibliotheca Theresiana und ihre Bibliothekare.* Biblos 16 (Wien 1967) 103-123.

Voir : *Die Garellische Bibliothek am Theresianum, Bibliothekare aus der Gesellschaft Jesu (1748-1784)*, p. 104-115.

Belgique.

Voir n. 12, 349.

124 ARENS, Fritz, und DRESSLER, Fridolin. *Bamberg und Forchheim im Jahre 1660. Der Bericht über eine wissenschaftliche Studienreise.* Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg 102 (1966) 408-447, 9 pl.

Fragment du journal de voyage des Bollandistes Papebroch et Henschenius.

125 DE BOCK, Eugène. *De Nederlanden.* Hasselt (Uitgeverij Heideland) 1966, 4°, 364 p., ill.

Voir : 32. *De Jezuïeten*, p. 247-256.

126 JANSSENS, M., C. SS. R. *Geestelijke dochters in het Waasland.* Ons Geestelijk Erf 40 (Antwerpen 1966) 306-342.

Voir : *Invloed van de Jezuïeten*, p. 311-320.

Danemark.

127 HELK, Vello. *Jesuitereleven Jacob Falster og hans stambog* [J. F. élève des jésuites et son journal]. Personalhistorisk Tidsskrift (København 1966) n. 3, 33-50.

Espagne.

Voir n. 62, 216, 217, 317, 339, 355.

128 BORRÁS, Antonio, S. I. *En torno a la indumentaria de los jesuitas españoles en los siglos XVI y XVII.* AHSI 36 (1967) 291-299.

129 BORRÀS I FELIU, Antoni, S. I. *El bandeig dels moriscs i del col·legi de sant Sebastià de Gandia. Repercusions econòmiques.* Dans : *Homenaje a Jaime Vicens Vives.* II (Barcelona, Universidad 1967) 67-74.

130 CÁRCEL ORTÍ, Vicente. *Los orígenes del seminario conciliar de Valencia (1767-1793).* Boletín de la Sociedad castellonense de cultura 41 (Castellón de la Plana 1965) 201-243.

Les édifices et les biens de la Compagnie expulsée ont servi pour la fondation du séminaire de Valence.

131 CASTRO ORELLANA, Manuel. *El templo de San Luis, de Sevilla.* Sevilla (Imp. Provincial) 1965, 12° 40 p., ill.

132 COLINAS AGUIRREBENGOA, Juan Antonio, S. I. *Historia de la universidad comercial de Deusto (1916-1966).* Bilbao (Imprenta Encuadernaciones Belgas) 1966, 8°, 198 p., ill.

133 GUGLIERI NAVARRO, Araceli. *Documentos de la Compañía de Jesús en el Archivo Histórico Nacional.* Inventario por ... Introducción de Francisco MATEOS S. I. — Madrid (Razón y fe) 1967, 8°, LXXXVIII-488 p. (= Dirección general de archivos y bibliotecas. Archivo Historico Nacional).

Dans l'introduction : *Notas históricas sobre el antiguamente llamado « Archivo de las temporalidades » de jesuitas*, p. V-LXXXII.

134 MATEOS, Francisco, S. I. *La Colección Bravo de documentos jesuíticos sobre América.* Revista chilena de historia y geografía, n. 134 (Santiago de Chile 1966) 197-269.

Réédition de l'étude signalée dans AHSI 32 (1963) 363, n. 188.

135 MATEOS, Francisco, S. I. *Papeles secuestrados a los jesuitas en el siglo XVIII, reunidos en Madrid.* Razón y fe 175 (Madrid 1967) 527-540.

Résumé de la longue introduction du volume signalé au n. 133.

136 MÖRNER, Magnus. *The Expulsion of the Jesuits from Spain and Spanish America in 1767 in Light of Eighteenth-Century Regalism.* Americas 23 (Washington 1966) 156-164.

137 MÖRNER, Magnus. *Los motivos de la expulsión de los jesuitas del imperio español.* Historia mexicana 16 (México 1966-67) 1-14.

138 NAVARRO LATORRE, José. *Hace doscientos años. Estado actual de los problemas históricos del motín de Esquilache.* Madrid (Instituto de estudios madrileños) 1966, 8°, 54 p.

139 POZO, Cándido, S. I. *Teología española postridentina del s. XVI. Estado actual de la investigación de fuentes para su estudio.* Archivo teológico granadino 29 (1966) 87-124.

Voir : *Jesuitas*, p. 101-112.

140 RIVAS ANDRÉS, Victoriano, S. I. *Un colegio que saltó a la historia.* Gijón (Gráficas « Senén Martín ») 1966, 8°, 158 p.

141 RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, Alfonso, S. I. *El primitivo colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca (1545-1665).* Miscelánea Comillas 46 (1966) 101-168.

142 VERA, Juan de. *José Vallejo Vivanco, autor del retablo del colegio de la Compañía.* Estudios segovianos 18 (1966) 83-94.

Estonie.

143 Helk, Vello. *Jesuitterne fra Dorpat i svensk fangenskap* [Les jésuites de Dorpat (= Tartu) dans la captivité suédoise]. Svio-Estonica 18 (Lund 1967) 3-17.

France.

Voir n. 6, 23, 27, 28, 331.

144 Dainville, François de, S. I. *Les découvertes portugaises à travers des cahiers d'écoliers parisiens de la fin du XVIe siècle.* Dans : *Les aspects internationaux de la découverte océanique aux XVe et XVIe siècle.* Actes du Ve Colloque International d'histoire maritime (Paris, S. E. V. P. E. N. 1966) 39-46.

D'après les cours dictés pour les rhétoriciens des trois professeurs du collège de Clermont : Fronton du Duc, Jacques Sirmond et Jules-César Boulenger.

145 Erhard, Jean, et Roger, Jacques. *Deux périodiques français du XVIIIe siècle : Le Journal des savants et les Mémoires de Trévoux. Essai d'une étude quantitative.* Dans : *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle* (Paris-La Haye, Mouton 1965) 33-59.

146 Francq, H. *L'éducation de François-Marie Arouet.* Revue de l'Université d'Ottawa 37 (1967) 540-545.

Dans le collège Louis-le-Grand (1711).

147 Hennequin, Jacques. *Vingt-sept « Programmes » champenois. Contribution à l'étude du théâtre du collège en province au XVIIe siècle.* Revue d'histoire du théâtre 18 (Paris 1966) 432-462.

148 Hillenaar, Henk, S. I. *Fénelon et les jésuites.* La Haye (M. Nijhoff) 1967, 8°, x-388 p. (= Archives internationales d'histoire des idées, 21).

149 Mastellone, Salvo. *La reggenza di Maria de' Medici.* Messina-Firenze (G. d'Anna) 1962, 8°, xiv-246 p. (= Biblioteca di cultura contemporanea, 76).

A propos des disputes de Louis Servin avec le card. Bellarmin et le P. Coton autour du pouvoir du pape voir p. 60-121. En appendice : *Lettera del cardinal Bellarmino a Maria de' Medici (20 dic. 1610)*, p. 227-229.

150 Mellor, Alec. *Histoire de l'anticléricalisme français.* Paris (Mame) 1966, 8°, 496 p.

Voir : *La réalisation de l'anticléricalisme. L'expulsion des jésuites*, p. 70-80.

151 Muller, M. G. *La création du collège des jésuites (lycée Victor Hugo) : la légende et l'histoire.* Académie des sciences, belles-lettres et arts de Besançon. Procès-verbaux et mémoires 1964-65, 176 (1966) 193-208.

152 Poutet, Yves, F. S. C. - Roubert, Jacqueline. *Les « Assemblées » secrètes des XVIIe-XVIIIe siècles en relation avec l'Aa de Lyon.* Divus Thomas 70 (Piacenza 1967) 131-201, 312-355 (à suivre).

153 Purkis, H. M. C. *Quelques observations sur les intermèdes dans le théâtre des jésuites en France.* Revue d'histoire du théâtre 18 (Paris 1966) 182-198.

154 Racadot, Jacques. *L'Université de Pont-à-Mousson au XVIIIe siècle.* Étudiants catholiques de Nancy (1966) 16-19.

155 Snyders, Georges. *La pédagogie en France aux XVIIe et XVIIIe siècles.* Paris (Presses Universitaires de France) 1965, 8°, 460 p. (= Bibliothèque scientifique internationale, Section Pédagogie).

L'auteur, dans : *La pédagogie traditionnelle* (p. 26-266) expose, en sociologue, avec de graves contresens et beaucoup d'inexactitudes, l'enseignement des jésuites.

Grande-Bretagne.

Voir n. 73, 172.

156 KRUPPA, Joseph Emil. *John Donne and the Jesuits*. Baltimore, John Hopkins University, 1964, 256 p.
Résumé dans : Dissertation Abstracts 27 (Ann Arbor 1966-67) 3013-A.

Hongrie.

157 KLANICZAY, Tibor. *A magyar irodalom története 1600-tól 1772-ig*. Szerkesztette ... [Histoire de la littérature hongroise de 1600 à 1772. Éditée par ...] — Budapest (Akadémiai Kiadó) 1964, 8°, 648 p. (= A magyar irodalom története, 2).
Voir : BÁN, Imre : *Pázmány Péter*, p. 126-137 ; *Az első jezsuita iró-nemzedék* [Les premiers jésuites écrivains], p. 137-138.
TORDAI, Andor : *Rendiség és jezsuitizmus* [Féodalisme et jésuitisme], p. 397-407 ; *Latin nyelvű egyházi, jezsuita irodalom* [Littérature ecclésiastique latine des jésuites], p. 407-421 ; *Faludi Ferenc*, p. 536-544 ; *A jezsuita történeti iskoka* [École historique des jésuites], p. 559-562 ; *Molnár János*, p. 574-576 ; *A magyar nyelvű iskoladráma virágzása* [Les drames scolaires hongrois], p. 581-590.

158 KLANICZAY, Tibor. *La naissance et le développement de la littérature baroque en Hongrie*. Acta litteraria Academiae scientiarum hungaricae 3 (Budapest 1960) 131-190.
Traduction de l'article signalé dans AHSI 31 (1962) 425, n. 127.

159 KLANICZAY, Tibor. *Reneszánsz és barokk. Tanulmányok a régi magyar irodalomról* [R. et b. Études sur l'ancienne littérature hongroise]. Budapest (Szépirodalmi Könyvkiadó) 1961, 8°, 598 p.
Voir : *Pázmány Péter*, p. 340-360. Réédition de la postface signalée dans AHSI 27 (1958) 456, n. 421. — *A magyar barokk irodalom kialakulása*, p. 361-436. Réédition de l'article signalé dans AHSI 31 (1962) 425, n. 127.

160 LUKÁCS, Ladislaus, S. I. *Documenta romana historiae Societatis Iesu in regnis olim corona hungarica unitis*. III. *1581-1586*. Romae (Typogr. Pont. Univ. Gregorianae) 1967, 4°, 44*-696 p.
Cf. AHSI 34 (1965) 372, n. 110.

161 NÉKÁM, L[ajosné]. *Die Apotheke « Zum Schwarzen Adler » von Székesfehérvár*. Alba Regia. Annales Musei Stephani Regis 6-7 (Székesfehérvár 1965-66) 101-110, pl. XLIX-LVI.

162 TÓTH, András. *Az egyetemi könyvtár története a szerzetesrendek feloszlatása korában (1773-1790)* [L'histoire de la bibliothèque universitaire au temps de la suppression des ordres religieux]. Az Egyetemi Könyvtár Évkönyvei 3 (Budapest 1966) 101-146.

163 ZEMPLÉN, Jolán. *A jezsuiták és a fizika fejlődése. Egyházi tankönyvek Magyarországon a XVIII. században* [Les jésuites et l'évolution de la physique. Livres d'école ecclésiastiques en Hongrie au XVIIIe siècle]. Világosság 7 (Budapest 1966) 458-463.

Italie.

Voir n. 268, 317, 337, 339, 343, 347.

164 ACKERMAN, James S., and LOTZ, Wolfgang. *Vignoliana*. Dans : SANDLER, Lucy Freeman. *Essays in Memory of Karl Lehmann* (New York, New York University, Institute of Fine Arts 1964) 1-24, 6 pl. (22 fig.).
Voir : *Unidentified oval plan project* ; *Il Gesù*, p. 7-11 ; *The planning and building of Il Gesù in Rome 1568-1577*, p. 14-18 ; *The Gesù Facades of Vignola and Della Porta*, p. 18-22.

165 BAUMGARTEN, Sándor. *Clément XI et le Çardinal Sacripante.* Cahiers de joséphologie 14 (Montréal 1966) 353-362.

Sur l'histoire de la chapelle consacrée à S. Joseph dans l'église de S. Ignazio à Rome voir p. 357-361.

166 DE ROSA, Gabriele. *Storia del movimento cattolico in Italia dalla restaurazione all'età giolittiana.* Bari (Laterza) 1966, 8°, 662 p.

Voir : *Le amicizie cristiane* [N. A. J. von Diessbach], p. 13-37 ; Il *Non expedit* e « *La civiltà cattolica* », p. 95-120 (Ce chapitre a été publié précédemment dans : Rassegna di politica e di storia, n. 114 [Roma 1964] 7-25) ; *Leone XIII e « La civiltà cattolica »*, p. 251-262.

CR. AHSI 36 (1967) 315-321 (G. Martina).

167 DOSSI, Luigi, S. I. *Il collegio dei gesuiti a Bormio (Sondrio), 1632-1773.* Giovinezza nostra 36 (Milano 1967) n. 9, [17-21].

168 GONZI, Giovanni. *L'espulsione dei gesuiti dai ducati parmensi (febbraio 1768).* Aurea Parma 50 (1966) 154-193.

169 HASKELL, Francis. *Patrons and Painters. A Study in the Relations between Italian Art and Society in the Age of the Baroque.* London (Chatto and Windus) 1963, 8°, xx-454 p., ill.

Voir : *Rome. 3. The Religious Orders*, p. 63-93 (Sur les églises de la Compagnie : Gesù, S. Ignazio et S. Andrea al Quirinale).

170 HASKELL, Francis. *Mecenati e pittori. Studio sui rapporti tra arte e società italiana nell'età barocca.* Firenze (Sansoni) 1966, 8°, 662 p., ill.

Traduction, par Vincenzo BOREA, du numéro précédent.

Voir : *Roma. 3. Gli ordini religiosi*, p. 111-156.

171 JACOBS, Hubert, S. I. *Löwen an der Wiege des Collegium Germanicum. Neues zur Rekrutierung der ersten Alumnen des Jahres 1552.* AHSI 36 (1967) 109-125.

Le même article, sans notes, aussi dans : Korrespondenzblatt für die Alumnen des Collegium Germanicum et Hungaricum 74 (Roma 1967) n. 1, 11-24.

172 JOCKENHÖVEL, Klaus. *Englische Germaniker.* Korrespondezblatt für die Alumnen des Collegium Germanicum et Hungaricum 74 (Roma 1967) n. 1, 24-34 (à suivre).

173 KOROLEVSKIJ, Cyrille. *La fondation de l'Institut Pontifical Oriental.* Orientalia christiana periodica 33 (Roma 1967) 5-46.

174 MACALUSO, Guido, S. I. *Le sculture lignee di casa professa [di Palermo].* Ai nostri amici 38 (Palermo 1967) 130-135, 188-189, ill.

175 MICCINELLI, Carlo, S. I. *Excerpta selecta ex historia novae domus Curiae.* Roma (Univ. Gregoriana) 1966, 8°, 58 p.

176 PANICHI, V. *La civiltà cattolica e la politica ecclesiastica italiana durante il pontificato di Leone XIII.* Assisi (Porziuncola) 1965, 8°, 62 p.

177 PERICOLI RIDOLFINI, Cecilia. *Roma, Chiesa del Gesù.* Tesori d'arte cristiana, n. 81 (Bologna 1967) 28 p. ill.

178 PISTONI, Giuseppe. *L'attività missionaria nelle diocesi di Modena e Nonantola. Storia, dizionario, documenti.* Modena (Ufficio Missionario) 1967, 8°, 218 p.

Pour les notices biographiques des 15 jésuites missionnaires voir : *Compagnia di Gesù*, p. 196. Parmi les documents : *Lettere del P. Francesco Carandini S.I. al cugino Nicolò Carandini*, p. 172-179.

CR. AHSI 36 (1967) 339 (I. Iparraguirre).

179 PRANDI, Alfonso. *Religiosità e cultura nel '700 italiano.* Bologna (Il Mulino) 1966, 8°, XIV-448 p. (= Saggi, 60).

Voir : *La prima predicazione gesuitica contro gli « spiriti forti »*, p. 36-58 ; *Sviluppi della predicazione gesuitica : la miscredenza come immoralità*, p. 59-80 ; *La predicazione gesuitica del tipo apologetico*, p. 81-110.

180 PROSPERI, G. *L'esecuzione in Roma del breve di soppressione dei gesuiti «Dominus ac Redemptor».* Strenna dei romanisti 28 (Roma 1967) 74-84.

Lithuanie.

Voir n. 348.

181 BIČIÛNAS, J. *Pirmieji jėzuitai Vilniuje* [Les premiers jésuites à Vilnius]. Tautos Praeitis 2 (Roma 1965) 49-80.

182 KORSAKAS, K., ir LEBEDYS, J. *Lietuvių literatûros istorijos chrestomatija. Feodalizmo epocha* [Anthologie historique de la littérature lithuanienne]. Vilnius (Valstybinė Grožinės Literatûros Leidykla) 1957, 4°, 528 p.

Voir : *Konstantinas Širvydas*, p. 69-75 ; *Katalikiškas giesmynas* (Cantiques religieux), p. 76-79 (Cf. AHSI 28 [1959] 409, n. 91) ; *Albertas Vijukas Kojalavičius*, p. 117-122.

183 RABIKAUSKAS, Paulius, S. I. *Vilniaus akademija*. Lietuvių Enciklopedija XXXIV (Boston 1966) 132-144 ; *Vilniaus jėzuitai*. Ibidem 149-150, *Žâdiškės. Jėzuitų kolegija*. Ibidem XXXV (1966) 142-143.

184 *Vilniaus Universitetas* [L'Université de Vilnius]. Vilnius (« Mintis ») 1966, 8°, 320 p., ill.

Voir : JURGINIS, J. *Aukštosios mokyklos įsteigimas Vilniuje* (Les débuts de l'école supérieure à Vilnius), p. 9-20 ; *Vilniaus Akademija*, 1579-1773, p. 21-51.

Luxembourg.

185 SCHMITT, Michael. *Die Jesuitenkirche von Luxemburg und die Bauornamentik der Spätrenaissance in den südlichen Niederlanden*. Hémecht 18 (Luxemburg 1966) 311-319.

186 SPRUNCK, A. *Le comportement du magistrat de la ville de Luxembourg lors de la suppression de la Compagnie de Jésus*. Hémecht 18 (Luxemburg 1966) 455-462.

Pays-Bas.

187 BARTEN, J., S. I. *Twee missionarissen te Arnhem gearrresteerd en gevonnist in 1623*. Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland 8 (Warmond 1966) 342-350.

Les deux missionnaires étaient deux jésuites : Heinrich Schacht et Theophilus Olaus.

188 [DEIJL, Cornelis van der, S. I.] *Album van de Nederlandse Provincie der Sociëteit van Jezus [1809-1966]*. 1966 4° [194] p. et [34] fol., lithogr.

189 OLDENHOF, Herman Joseph. *In en om de schuilkerkjes van noordelijk Westergo. Katholiek leven in Frieslands noordwesthoek onder de Republiek (1580-1795)*. Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor in de letteren aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen. — Assen (Van Gorcum en Comp.) 1967, 8°, [XII]-464 p., 1 carte.

Voir : *De komst der Jezuiten*, p. 126-129 ; *De Harlinger Jezuietenstatie verloopt*, p. 172-174 ; *De terugkeer van de Jezuieten in Harlingen*, p. 178-182 ; *De vestiging van de Jezuieten te Franeker*, p. 182-185 ; *De Jezuieten*, p. 194-195 ; *De Jezuieten verlaten Kimswerd en Franeker*, p. 251-252.

Pologne.

Voir n. 245, 351.

190 BANASZAK, Marian. *Początki kolegium jezuickiego i seminarium diecezjalnego w Poznaniu* [Les débuts du collège des jésuites et du séminaire diocésain à Poznań]. Sacrum Poloniae Millennium 10 (Roma 1964) 505-517.

191 BARYCZ, Henryk. *Perypetie Jana Brożka z powodu « Gratisa»*. [Les vicissitudes de l'œuvre « Gratis» de J. B.]. Roczniki Biblioteczne 8 (Wrocław-Warszawa-Kraków 1964) 101-112.

« Gratis» a été un pamphlet anti-jésuite très répandu en Pologne.

192 *Dramat Staropolski od początków do powstania sceny narodowej* [Les drames dans l'ancienne Pologne, des origines jusqu'à l'institution du théâtre national]. *Bibliografia*. I. *Teksty dramatyczne drukiem do r. 1765* [Textes dramatiques imprimés jusqu'en 1765]. Wrocław-Warszawa-Kraków (Ossolineum) 1965, 8°, XXXVI-542 p.

Catalogue alphabétique des auteurs et des pièces dramatiques dont une grande partie est de la Compagnie de Jésus. Entre eux plus longuement : *Bielski, Jan*, 34-48 ; *Bohomolec, Franciszek*, p. 52-88 ; *Męciński, Wojciech*, p. 263-267 ; *Sarbiewski, Maciej Kazimierz*, p. 405-407.

193 GRABSKI, Władysław. *Jezuickie kompromisy wychowawcze w świetle «Rozmowy filozofa z politykiem»* [Les compromis des jésuites à propos de l'éducation d'après l'ouvrage « Les dialogues d'un philosophe avec un politique »]. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Seria I. Nauki Humanistyczno-Społeczne, n. 45 (Łódź 1966) 93-111.

194 KOROTAJOWA, Krystyna. *Oficyna braniewska, 1589-1773* [L'imprimerie à Braniewo]. Olsztyn (Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne « Pojezierze ») 1964, 8°, 80 p.

195 LEWAŃSKI, Julian. *A lengyel színház Báthory István királysága idején* [Le théâtre polonais au temps du roi Étienne B.]. Budapest (Színháztudományi Intézet) 1962, 8°, 60 p. lithogr. (= Színháztörténeti Könyvtár, 5).

Traduction, par Judit Sz. SZÁNTÓ, d'une étude qui n'a pas été publiée en polonais.

Voir : *A jezsuita drámairás a politika hatókörében* [Le drame jésuite au service de la politique], p. 10-22 ; *A jezsuita színpad repertoárja Lengyelországban az 1576-1586-ig terjedő években* [Le répertoire du théâtre jésuite en Pologne dans les années 1576-1586], p. 35-57.

196 NOWAK-DŁUŻEWSKI, Juliusz. *Z historii polskiej literatury i kultury* [Sur l'histoire de la littérature et culture polonaise]. Warszawa (Pax) 1967, 8°, 288 p.

Voir : *«Żywoty świętych» Piotra Skargi* [« Vies des saints» de P. Skarga], p. 46-62 (Réédition de l'article signalé dans AHSI 33 [1964] 422, n. 707) ; *O Adamie Naruszewiczu, poecie panegirycznym* [A. Naruszewicz, poète panégyriste], p. 109-115 (Réédition de l'article signalé ci-dessus au n. 000).

197 PASZENDA, Jerzy. *Nieznane źródło do dziejów budowy kościoła św. Piotra w Krakowie*. Biuletyn Historii Sztuki 28 (Warszawa 1966) 40-44 ; résumé : *Une source inconnue servant à l'histoire de la construction de l'église St. Pierre à Cracovie*, p. 44.

198 PRZYBOŚ, Adam. *Czy Kostka Napierski był jezuitą ?* [K. N. était-il jésuite ?] Studia Historyczne 10 (Kraków 1967) n. 1-2, 135-143.

199 ROHWERDER, Max. *Historia Residentiae Walcensis Societatis Iesu ab anno Domini 1618avo. Geschichte der Jesuitenresidenz in Walcz (Deutsch-Krone) 1618-1773*. Herausgegeben von ... unter Mitwirkung von Anneliese TRILLER, geb. Birch-Hirschfeld. — Köln-Graz (Böhlau Verlag) 1967, 8°, XII-326 p., 4 pl. (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, 4).

CR. AHSI 36 (1967) 312-313 (L. Szilas).

200 SMORĄG, Edward. *Drukarnia jezuicka w Sandomierzu w XVIII wieku* [L'imprimerie des jésuites à Sandomierz au XVIIIe siècle]. Roczniki Biblioteczne 9 (Wrocław-Warszawa-Kraków 1965) 35-67.

201 TAZBIR, Janusz. *Polemika Jakuba Niemojewskiego z jezuitami poznańskimi* [Les disputes de J. Niemojewski avec les jésuites de Poznań]. Dans : *Munera Poznaniensia* (Poznań, Uniw. im. A. Mickiewicz 1965) 235-260.

Portugal.

Voir n. 317.

202 AFONSO, João. *A Igreja do Colégio de Angra no conjunto dos templos insulares da Companhia de Jesus. Esboço de um estudo comparativo.* Atlântida 10 (Angra do Heroísmo 1966) 55-60.

203 ANDRADE, António Alberto de. *Vernei e a cultura do seu tempo.* Coimbra (Universidade) 1966, 8°, XVI-760 p. (= Acta Universitatis Conimbrigensis).

Voir : *Influências e consequências no meio cultural português, até à expulsão dos Jesuítas (1747-1759)*, p. 233-295 ; *Longe dos Jesuítas (1759-1772)*, p. 335-368.

204 SILVA, Jorge Henrique Pais da. *Fontes medievais de arquitectura da Companhia de Jesus no mundo português.* Bracara Augusta 18-19 (Braga 1965) 302-311.

Suéde.

205 DUIN, J. J. *De Zweedsche reis van Haraeus en Wiggers Cousebant.* Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland 7 (Warmond 1965) 327-342.

Beaucoup de détails sur la *Missio svuetica* de Possevino et Laurentius Nicolai en 1576-1580.

Suisse.

206 HUZIKER, Gustav. *Zur Jesuitenfrage. Über Enstehung, Lehre und Verbot dieses Ordens.* 3. Abdruck zum Teil um- und ausgearbeitet. — Reinach (Selbstverlag) 1966, 8°, 56 p.

207 LIEB, Norbert - DIETH, Franz. *Die Vorarlberger Barockbaumeister.* Zweite völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage. — München-Zürich (Schnell und Steiner) 1967, 4°, 144-176 p., 272 fig.

Voir : *Jesuitenkirchen in der Schweiz*, p. 34-35, fig. 74, 75, 79, 176, 177, 180, 202, 229.

208 STROBEL, Ferdinand, [S. I.] *Zur Jesuitenfrage in der Schweiz. Tatsachen und Überlegungen.* Zürich (NZN-Verlag) 1948 [= 1965], 8°, 192 p.

Réédition photomécanique, mais le dernier chapitre (p. 161-177) a été remanié et de nouveau composé.

Tchécoslovaquie.

Voir n. 245.

209 CESNAKOVÁ-MICHALCOVÁ, M. *Nejstarší český divadelní program. Jezuitská divadelní hra o sv. Vítu z roku 1609* [Ancien programme tchèque du théâtre. Programme du théâtre jésuite sur S. Vitus de l'an 1609]. Listy filologické 87 (Praha 1964) 257-263.

210 FRANZ, Heinrich Gerhard. *Bauten und Baumeister der Barockzeit in Böhmen. Entstehung und Ausstrahlungen der böhmischen Barockbaukunst.* Leipzig (E. A. Seemann) 1962, 8°, 488 p., 163 fig., 330 pl.

Sur les églises de la Compagnie à Prague : St. Ignace et le collège, p. 28-33 ; St. Nicolas et la maison professe, p. 65-68 ; St. Clément et le Clementinum, p. 86-89.

211 HORVÁTH, Karol. *Dejiny budovy « Alma Mater»* [Histoire de l'édifice de l'« A. M.»] Duchovný Pastier 41 (Bratislava 1966) 224-225.
L'ancien collège des jésuites à Bratislava.

212 KAVKA, František. *L'Université Charles de Prague. Histoire abrégée.* Praha (Universita Karlova) 1963, 8°, 104 p.
Voir : *Sous la domination des jésuites*, p. 30-36.

213 MARSINA, Richardus. *Urbarium possessionum residentiae Societatis Iesu Solnensis anno 1688 ex aliis urbariis antiquis conscriptum et in ordinem redactum. — Urbár majetkov žilinskej rezidencie jezuitov z r. 1688.* Ex manuscripto in Archivo Nationali Budapestinensi (Fundus Eszterházy) servato edidit ... — Dans : *Urbáre feudálnych panstiev na Slovensku.* II (Bratislava, S. A. V. 1959) 462-476.

214 MIŠKOVIČ, Alojz. *Ústavy pre výchovu kňazského dorastu pre Slovensko* [Histoire de l'instruction du clergé en Slovaquie]. Duchovný Pastier 41 (Bratislava 1966) 215-219.
Surtout par les collèges et séminaires des anciens jésuites.

Yougoslavie.

215 PROKOPOWITSCH, Erich. *Die Trivial- und Lateinschule der Jesuiten zu Belgrad in den Jahren 1726-1738.* Südostdeutsches Archiv 3 (Wien 1960) 177-181.

b) Amérique.

Voir n. 134, 136, 137, 355.

216 MADARIAGA, Salvador de. *Die Erben der Conquistadoren. Das spanische Reich in Amerika.* Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1964, 8°, 404 p.
Traduction, par Helmut LINDERMANN, des livres signalés dans AHSI 21 (1952) 423 n. 102 et 103.
Voir : *Äußere Ursachen der Secession : Die Jesuiten*, p. 326-340.

217 PAZ OTERO, Gerardo. *El espíritu de Loyola en la conquista de América.* Boletín cultural y bibliográfico 7 (Bogotá 1964) 2155-2166.

Argentine.

Voir n. 69.

218 ACEVEDO, Edberto Oscar. *Noticia sobre la expulsión de los jesuitas del Tucumán y su transcendencia.* Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 4 (Köln-Graz 1967) 521-542.

219 *La librería jesuítica. Estado actual.* Córdoba (Universidad nacional de Córdoba. Biblioteca mayor) 1965, 4°, 14 p.

Bolivie.

220 RIESTER, Jürgen. *Im Lande der Chiquitos. Erinnerungen an die Vergangenheit.* Die katholischen Missionen 85 (Bonn 1966) 191-194.

Brésil.

221 BLASI, Oldemar. *Investigações arqueológicas nas ruínas da redução jesuita de Santo Inácio do Ipaumbucu ou Mini, Paraná, Brasil. Nota prévia.* XXXVI Congreso internacional de americanistas (España 1964). *Actas y memorias.* I (Sevilla 1966) 473-480, 2 pl.

222 GREVE, Aristides, S. I. *Fundação do Colégio São Luís. Seu Centenário, 1867-1967.* A. S. I. A. n. 26 (São Paulo 1967) 41-59.

223 GREVE, Aristides, S. I. *No Centenário da Missão do Brasil da Província Romana, da Companhia de Jesus (1865 - 18 de dezembro - 1965).* A. S. I. A. n. 24 (São Paulo 1965) 23-30 ; n. 25 (1966) 9-33.

224 GREVE, Aristides, S. I. *Território de Rondônia missionado por Jesuítas entre os anos de 1725 e 1760.* A. S. I. A. n. 20 (São Paulo 1960) 5-10.

Canada.

Voir n. 345.

225 ARÈS, Richard, S. I. *En feuilletant nos vieux catalogues.* Lettres du Bas-Canada 21 (Montréal 1967) 5-9.

Notice historique sur la nouvelle Compagnie au Canada, 1842-1964.

226 CAMPEAU, Lucien, S. I. *Monumenta Novae Franciae. I. La première mission d'Acadie (1602-1616).* Roma (Apud « Monumenta Hist. S. I.»), Québec (Les Presses de l'Université Laval) 1967, 8º, 276*-720 p. (= Monumenta historica S. I., 96 ; Monumenta missionum, 23).

CR. Rev. d'hist. de l'Amérique française 21 (1967) 125-128 (L. Pouliot).

227 CARTIER, Raymond. *L'Europe à la conquête de l'Amérique.* Paris (Plon) 1956, 8º, 360 p. (= D'un monde à l'autre).

Voir : *Les martyrs. Jogues, Jean Brébeuf, les jésuites de l'Huronie au poteau de torture des Iroquois,* p. 95-116.

228 CARTIER, Raymond. *Europa erobert Amerika. Eine Geschichte der Besiedlung Nordamerikas.* München (R. Piper) 1958, 8º, 428 p.

Traduction, par Hanns und Myra von WINTER, du livre précédent.

Voir : *Die Märtyrer : Jogues, Jean de Brébeuf und die Jesuiten von Huronien am Marterpfahl der Irokesen,* p. 117-141.

229 CARTIER, Raymond. *L'Europa alla conquista dell'America.* Milano (Garzanti) 1963, 8º, 380 p.

Traduction, par Roberto ORTOLANI, du même livre.

Voir : *I martiri. Jogues, Jean de Brébeuf, i gesuiti dell'Huronia al palo di tortura degli Irochesi,* p. 103-124.

230 DESJARDINS, Paul, S. I. *La résidence de Sainte-Marie-aux-Hurons.* Sudbury (Société historique du Nouvel-Ontario) 1966, 8º, 46 p. (= Documents historiques, 48).

231 DONNELLY, Joseph P., S. I. *Thwaites' Jesuit Relations Errata and Addenda.* Chicago (Loyola University Press) 1967, 8º, 272 p.

232 HEIDENREICH, Conrad E. *Maps relating to the First Half of the 17th Century and their Use in Determining the Location of Jesuit Missions in Huronia.* The Cartographer 3 (Toronto 1966) 103-126, 6 cartes.

233 POULIOT, Léon, S. I. *Du Journal des jésuites à la Relation. La harangue de M. d'Ailleboust (1658).* Revue d'histoire de l'Amérique française 20 (Montréal 1966) 345-348.

234 RAGUENEAU, Paul, S. I. *Shadows over Huronia.* As translated by J. FALLON S. I., with Introduction by J. S. MCGIVERN S. I. — Midland, Ontario (Martyrs' Shrine) [1966], 8º, 124 p.

Réédition de l'opuscule signalé dans AHSI 19 (1950) 342, n. 84, augmenté de deux chapitres (premier et dernier) sous un nouveau titre et avec une nouvelle intro-

duction par James S. McGivern S.I., *Rev. Paul Ragueneau S.I. Religious Superior of the Jesuit Martyrs and Chronicler of their Lives*, p. 3-13.

235 Trudel, Marcel. *Histoire de la Nouvelle-France. II. Le comptoir, 1604-1627.* Montréal-Paris (Fides) 1966, 8º, L-554 p.

Voir : *On impose les jésuites à Poutrincourt*, p. 94-97 ; *La clameur contre les jésuites n'est-elle que comédie?* p. 97-100 ; *Biencourt fait violence aux jésuites*, p. 115-119 ; *Un bouc émissaire, le Père Biard*, p. 138-141 ; *Bures grises et robes noires*, p. 317-351.

CR. AHSI 36 (1967) 183-185 (L. Campeau).

Colombie.

236 Arbeláez Camacho, Carlos. *El templo de la Compañía de Bogotá. Nuevos aportes a su análisis histórico-arquitectónico.* Boletín del Centro de investigaciones históricas y estéticas, n. 6 (Caracas 1966) 86-103.

237 Mendoza Varela, Eduardo. *Vestigios del esplendor colonial en la iglesia de Tópaga, Colombia.* Repertorio boyacense 51 (Tunja 1965) 2235-2238.

Église de la Compagnie construite au XVII[e] siècle.

238 Ospina Cardenas, Gabriel, S. I. *Tierra y cielo. Lecturas geográficas y misionales.* Medellín (Granamérica) 1967, 8º, 210 p.

Voir : *Antioquia y los jesuitas*, p. 203-207.

239 Restrepo Posada, José. *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados.* Tomos II (*1823-1868*) y III (*1868-1891*). Bogotá (Academia colombiana de historia) 1963 et 1966, 8º, 551 et 738 p.

Dans le vol. II : *Restablecimiento de la Compañía de Jesús*, p. 156-159 ; *Expulsión de los jesuitas*, p. 207-212.

Dans le vol. III : *Ilustrísimo Señor Don José Telésforo Paúl S. I., trigésimo arzobispo*, p. 481-599 ; *Ilustrísimo Señor Don Ignacio León Velasco S. I., trigésimo primer arzobispo*, p. 601-713.

Équateur.

240 Romero Arteta, Oswaldo, S. I. *El índice del Archivo de la antigua provincia de Quito de la Compañía de Jesús.* Boletín del Archivo nacional de historia, n. 12 (1963) 60-110 ; n. 13 (1964) 107-111 ; n. 14-15 (1965) 180-191.

241 Tobar Donoso, Julio. *Historiadores y cronistas de las misiones.* Estudio y selecciones de ... — Puebla (J. M. Cajica) 1960, 8º, 508 p. (= Biblioteca ecuatoriana mínima).

Sur les missions de la Compagnie contient des choix de relations des auteurs jésuites suivants : Pablo Maroni (p. 113-135 et 225-277), Francisco de Figueroa (p. 137-213), Manuel Rodríguez (p. 215-223), Samuel Fritz (p. 279-285), Rodrigo Barnuevo (p. 287-341), José Chantre y Herrera (p. 343-380) et Manuel J. Uriarte (p. 383-421).

242 Vacas Galindo, Enrique. *Misiones de Maynas.* Boletín del Archivo nacional de historia 8 (Quito 1964) 12-18.

États-Unis.

243 Burrus, Ernest J., S. I. *Da 400 anni in America.* Ai nostri amici 38 (Palermo 1967) 74-76.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 35 (1966) 433, n. 201.

244 Burrus, Ernest J., S. I. *Quadricentennial of the Arrival of the First Jesuits in North America.* Manuscripta 11 (St. Louis 1967) 45-48.

245 Casper, Henry W., S. I. *History of the Church in Nebraska. III. Catholic Chapters in Nebraska Immigration, 1870-1900.* Milwaukee (Bruce) 1966, 8º, XII-202 p.

Voir : *Jesuit Mission to the Bohemians*, p. 125-140 ; *Jesuit Mission among the Poles*, p. 164-181.

246 CURRAN, Francis X. S. I. *The Return of the Jesuits. Chapters in the History of the Society of Jesus in Nineteenth-Century America.* Chicago (Loyola University Press) 1966, 8°, IV-156 p.

Réédition photoméchanique de six articles, dont les titres originaux ont été changés. Ils sont précédés d'un chapitre qui paraît ici la première fois : *The Jesuits in Colonial America*, p. 1-9. Nous avons précédemment signalé tous les autres dans AHSI (dans l'ordre des chapitres) : 2, 24 (1955) 482, n. 35 ; 3, 22 (1953) 700, n. 228 ; 4, 24 (1955) 502, n. 223 ; 5, 26 (1957) 342, n. 52 ; 6, 24 (1955) 482, n. 34 ; 7, 29 (1960) 455, n. 176.

247 FOGARTY, Gerald P., S. I. *Historical Note : The Geographical Location of the American Novitiate.* Woodstock Letters 96 (1967) 113-119.

248 GANNON, Michael V. *The Cross in the Sand. The Early Catholic Church in Florida, 1513-1870.* Gainesville (University of Florida Press) 1965, 8°, XVI-210 p.

Sur la mission de la Compagnie en Floride voir : *For Altar and Throne, 1565-1574*, p. 20-35.

CR. Manuscripta 10 (1966) 119-121 (E. J. Burrus).

249 KELLY, William F., S. I. *The Jesuit Order and Higher Education in the United States, 1789-1966.* Milwaukee (Wisconsin Jesuit Province) 1966, 4°, VII-111 p.

250 MCCAULEY, Janet, S. C. C. *Pioneering German Jesuits in Colonial Pennsylvania, 1741-1781.* Social Justice Review 59 (Saint Louis 1966) 145-147.

Suite de l'article signalé dans AHSI 35 (1966) 433, n. 206.

251 MCGLOIN, John Bernard, S. I. *California's First Archbishop. The Life of Joseph Sadoc Alemany, O. P., 1814-1888.* New York (Herder and Herder) 1966, 8°, 412 p. (= Makers of American Catholicism, 2).

Voir : *A Dominican Archbishop Jousts with the Jesuits in San Francisco*, p. 192-226 ; *Further Disputes with the Jesuits and Dominicans as Well*, p. 253-276.

252 MEAGHER, Walter J., S. I. and GRATTAN, William J. *The Spires of Fenwick. A History of the College of the Holy Cross, 1843-1963.* New York (Vantage Press) 1966, 8°, 342 p.

253 NEWHALL, Nancy. *Mission San Xavier del Bac.* San Francisco (5 Associates) 1954, 4°, 72 p.

254 NEWHALL, Nancy. *Mission San Xavier del Bac.* Arizona Highways 30 (Tucson 1954) April, 12-35.

255 NEWHALL, Nancy. *The Shell of Tumacacori.* Arizona Highways 28 (Tucson 1952) November, 4-13.

256 O'NEILL, Charles Edwards, S. I. *Church and State in French Colonial Louisiana: Policy and Politics to 1732.* New Haven and London (Yale University Press) 1966, 8°, XII-316 p.

257 PARÉ, Madeline Ferrin. *Arizona Pageant. A Short History of the 48th State.* Phoenix (Arizona Historical Foundation) 1965, 8°, XVI-336 p.

Voir : *The Jesuit Thrust Northward*, p. 50-59.

258 RAUFER, Maria Ilma, O. P. *Black Robes and Indians on the Last Frontier. A Story of Heroism.* Milwaukee (Bruce) 1966, 8°, XIV-490 p.

259 STEEN, Charlie R., and RUTHERFORD, J. Gettens. *Tumacacori Interior Decorations.* Arizoniana 3 (Tucson 1962) 7-33.

Guatemala.

260 MARKMAN, Sidney David. *Colonial Architecture of Antigua Guatemala.* Philadelphia (American Philosophical Society) 1966, 4°, XVIII-338 p., 214 fig. (= Memoirs of the American Philosophical Society, 64).

Voir : *Compañía de Jesús : Church, Convent and School, 1698*, p. 144-146, fig.83-87.

Mexique.

Voir n. 4, 415.

261 Aschmann, Homer. *The Natural and Human History of Baja California from Manuscripts by Jesuit Missionaries.* Translated and edited by ... — Los Angeles (Dawson's Book Shop) 1966, 8°, 102 p. 5 fac-similés. (= Baja California Travels Series, 7).

CR. Branding Iron, n. 82 (1967) 9-11 (C. N. Rudkin).

262 Berthe, Jean-Pierre. *Xochimancas. Les travaux et les jours dans une hacienda sucrière de Nouvelle-Espagne au XVIIe siècle.* Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 3 (Köln-Graz 1966) 88-117.

Édition du « Directorio en el cual se da noticia al que hubiere de administrar este Ingenio de Xochimancas de lo que ha de hacer para su buen gobierno cada día, cada semana, y cada mes y cada año» daté du 15 mars 1664 (p. 109-117) précédée d'une étude (p. 88-109) sur cette *hacienda* qui appartenait a la province jésuite de Mexique.

263 Burrus, Ernest J., S. I. *Ducrue's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California (1767-1769).* An Annotated English Translation of Benno Ducrue's *Relatio Expulsionis*, Edited by ... — Roma-St. Louis, Mo. (Jesuit Historical Institute) 1967, 8°, viii-212 p., 4 pl., 1 carte. (= Sources and Studies for the History of the Americas, 2).

264 Burrus, Ernest J., S. I. *La obra cartográfica de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús (1567-1967).* Madrid (J. Porrúa Turanzas) 1967, 2 vol., 8°, xxiv-8*-248 p. et 46 cartes.

265 Galaviz De Capdevielle, M. Elena. *Rebeliones de Seris y Pimas en el siglo XVIII. Características y situación.* Estudios de historia novohispana 1 (México 1966) 187-213.

266 Garibay K., Ángel M. *Los manuscritos en lengua náhuatl de la Biblioteca nacional de México.* Boletín de la Biblioteca nacional 17 (México 1966) 5-19.

Parmi les 20 manuscrits recensés 4 proviennent du collège San Gregorio et 8 du collège de Tepotzotlán.

267 Gurria Lacroix, Jorge, y Messmacher, Miguel. *Las misiones de la Baja California.* Boletín INAH, n. 20 (México 1965) 17-34, 27 fig., 1 carte.

268 Guzmán, Eulalia. *Manuscritos sobre México en Archivos de Italia.* México (Sociedad mexicana de geografía y estadística) 1964, 8°, 430 p. (= Colección de materiales para la historiografía de México, 1).

Voir : *Roma. Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III. Fondo Jesuítico*, p. 147-166.

269 Navarro, Bernabé. *La cultura mexicana frente a Europa.* Historia mexicana 3 (México 1953-54) 547-561.

D'après les œuvres : « Historia antigua de México» de Clavijero, « Biblioteca mexicana» de Eguiara, et « De vitis Mexicanorum» de Maneiro.

270 Navarro García, Luis. *La sublevación Yaqui de 1740.* Anuario de estudios americanos 22 (Sevilla 1965) 373-531.

Voir : *Discordia con los misioneros*, p. 393-397 ; *Dificultades del Padre Nápoli con Muni y Bernabé*, p. 405-506 ; *Graves acusaciones de Nápoli*, p. 412-415 ; *Réplica del Padre Estrada al gobernador*, p. 494-496.

271 Ocampo, Manuel, S. I. *Historia de la misión de la Tarahumara (1900-1965).* 2ª edición. — México (Jus) 1966, 8°, 416 p.

Cf. AHSI 19 (1950) 344, n. 98.

272 REINOSO, Salvador. *Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedro, sobre la reducción, conversión y conquista de los gentiles de la provincia de Nayarit en 1722.* Introducción y notas de ... — Guadalajara (Librería Font) 1964, 8º, 122 p.

273 ROCA, Paul M. *Paths of the Padres through Sonora. An Illustrated History and Guide to Its Spanish Churches.* Tucson (Arizona Pioneers' Historical Society) 1967, 8º, XXII-468 p., ill.

274 SIMMONS, Charles E. P. *Palafox and His Critics : Reappraising a Controversy.* Hispanic American Historical Review 46 (Durham, N. C. 1966) 394-408.

A propos des controverses sur les relations de Palafox avec les jésuites.

275 WEBER, Francis J. *Jesuit Missions in Baja California.* Americas 23 (Washington 1966-67) 408-422.

276 WUTHENAU, Alexander von. *Tepotzotlán.* Translated from the Spanish by E. W. HATHAWAY. — México (Von Stetten Fotocolor) 1951, 4º, IV-14 p. 6 pl. (= Art and Color in Mexico, 1).

Paraguay.

Voir n. 12.

277 ASCARI, Tiziano. *A proposito del « Cristianesimo felice» di L. A. Muratori.* Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le antiche provincie modenesi 8 (Modena 1956) 208-219.

278 BECKER-DONNER, Etta. *Jesuitenreduktionen im Gebiet des Gran Chaco.* Dans : *Raumordnung in Renaissance und Merkantilismus* (Hannover, Gebrüder Jännecke 1963) 1-15, 7 fig. (= Forschungs- und Sitzungsberichte der Akademie für Raumforschung und Landesplanung, 21. Historische Raumforschung, 4).

279 BUSCHIAZZO, Mario J. *La arquitectura en madera de las misiones del Paraguay, Chiquitos, Mojos y Maynas.* Dans : *Studies in Western Art.* Acts of the Twentieth International Congress of the History of Art. Vol. III. *Latin American Art and the Baroque Period in Europe* (Princeton, Princeton University Press 1963) 173-190, 7 pl.

280 HAUBERT, Maxime. *L'œuvre missionnaire des jésuites au Paraguay (1585-1768). Genèse d'un « paradis».* Thèse de doctorat à l'École pratique des hautes études de Paris, 1966, 4º, 382 p. dactylogr.

281 MÖRNER, Magnus. *The Cédula Grande of 1743.* Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 4 (Köln-Graz 1967) 489-505.

282 MURATORI, Ludovico Antonio. *Dal Muratori al Cesarotti.* Tomo I. *Opere* di ... A cura di Giorgio FALCO e Fiorenzo FORTI. — Milano-Napoli (R. Ricciardi) [1964], 8º, XLVI-1014 p. (= La letteratura italiana. Storia e testi, 44/1).

Voir : *Gli scritti intorno al Segneri iuniore*, p. 339-365 ; *Da « Il Cristianesimo felice nelle missioni de' Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai»*, p. 964-1013.

283 PLÁ, Josefina. *Ámbito, volumen y cronología del barroco hispanoguaraní.* Cuadernos hispanoamericanos 70 (Madrid 1967) 555-573.

284 PLÁ, Josefina. *El barroco hispanoguaraní.* Cuadernos hispanoamericanos 58 (Madrid 1964) 345-353.

Cf. AHSI 33 (1964) 387, n. 272.

285 PLÁ, Josefina. *El grabado en las misiones jesuíticas.* Cuadernos hispanoamericanos 66 (Madrid 1966) 577-592, 4 pl.

286 PRELLWITZ, Jürgen von. *Der deutsche Anteil an « Heiligen Experiment». Nach Selbstzeugnissen deutscher Jesuitenmissionare.* Christ unterwegs 17 (München 1963) n. 1, 3-5.

287 SEBASTIÁN, Santiago. *Documentos sobre el Paraguay en Villarquemado.* Dans : *Miscelánea sobre Villarquemado.* I (Teruel 1959) 93-95.

Sur un plan de « réduction» de Candelaria, cf. AHSI 28 (1959) 416, n. 162.

Pérou.

Voir n. 327, 415.

288 ALBÓ, Xavier. *Jesuitas y culturas indigenas. Perú 1568-1606. Su actitud. Métodos y criterios de aculturación.* América indígena 26 (México 1966) 249-308, 395-445.

289 SPECKER, Johann, S. M. B. *Das Weiterleben des Heidentums in den Peruanischen Missionen des 17. Jahrhunderts.* Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 3 (Köln-Graz 1966) 118-140.

Principalement d'après les ouvrages des PP. José de Acosta (*De procuranda Indorum salute*) et Pablo José de Arriaga (*Extirpación de la Idolatría del Perú*, 1621).

290 VARGAS UGARTE, Rubén, S. I. *Jesuitas peruanos desterrados a Italia.* 2a edición. — Lima [1967], 8o, XVI-228 p.

Cf. AHSI 5 (1936) 174, n. 115.

Venezuela.

291 LEAL, Ildefonso. *El colegio de los jesuitas en Mérida, 1628-1767.* Caracas (Instituto de estudios hispanoamericanos) 1966, 8o, 76 p.

Cf. AHSI 35 (1966) 434, n. 221.

c) Asie.

Chine.

Voir n. 12, 326.

292 BERNARD-MAITRE, Henri, S. I. *La question des rites chinois et malabares.* Concilium, n. 27 (Paris-Tours 1967) 65-77.

En allemand : *Die Frage der chinesischen und malabarischen Riten.* Concilium 3 (Mainz-Einsiedeln 1967) 551-558.

En anglais : *The Chinese and Malabar Rites.* Concilium 3 (London-New York 1967) n. 7, 38-45.

En espagnol : *La cuestión de los ritos chinos y malabares.* Concilium 3/3 (Madrid 1967) 76-92.

En italien : *Il problema dei riti cinesi e malabarici.* Concilium 3 (Brescia 1967) n. 7, 85-100.

En néerlandais : *Het vraagstuk van de chinese en malabaarse ritenstrijd.* Concilium 3 (Hilversum 1967) n. 7, 68-83.

En portugais : *A questão dos ritos chineses e malabares.* Concilium (Lisboa 1967) n. 7, 65-78.

293 BOUVET, Joachim, [S. I.] *Ch'ing K'ang Chien Liang Ti Yü Tien Chu Chiao Ch'üan Chiao Hsih. — The Emperors K'ang Hsi, Ch'ien Lung and the Catholic Missionaries.* Translated by FENG Tso-Min. — Taichung, Taiwan (Kuan Ch'i) 1966, 8o, 220 p.

294 CHEN, Vincent. *Sino-Russian Relations in the Seventeenth Century.* The Hague (M. Nijhoff) 1966, 8o, X-148 p.

Voir : *The Treaty of Nerchinsk*, p. 86-105.

295 DEHERGNE, Joseph, S. I. *La Chine centrale vers 1700. III. Les vicariats apostoliques de l'intérieur. Étude de géographie missionnaire.* AHSI 36 (1967) 32-71, 221-246.

296 DEHERGNE, Joseph, S. I. *Les jésuites de Chine et la dévotion à saint Joseph.* Cahiers de joséphologie 15 (Montréal 1967) 145-154.

297 HAMANN, Günther. *Geistliche Forscher- und Gelehrtenarbeit im China des 17. und 18. Jahrhunderts.* Dans : *Österreich und Europa. Festgabe für Hugo Hantsch* (Graz, Styria 1965) 49-67.

298 LUKUANG, Stanislaus. *Tien Chu Chiao Tsai Hua Chüan Chiao Hsih Chi. — The History of Catholic Missions in China.* Edited by ... — Taichung, Taiwan (Kuang Chi), Hongkong (Catholic Truth Society) 1967, 8°, 370 p.

CHIA Tien Yu. *Ie Su Hue Chüan Chiao Hsih Tsai Chung Kuo* (Les jésuites missionnaires en Chine, 1552-1964), p. 9-46.

D'ELIA, P. M., S. I. *Ch'u Chi Ie Su Hue Hsih P'ei Chih Chung Hua Sheng Chih Chih Nou Li* (Les efforts des premiers jésuites pour la formation du clergé chinois), p. 309-330.

299 MARTINI, Mario. *Faville d'arte e di fede.* (*Storia della Madonna di S. Luca in Roma e in Cina alla fine del secolo XVI.*) Casamari 1967, 8°, 118 p., 2 pl.

Voir : *I gesuiti e la Madonna di S. Maria Maggiore*, p. 45-54 ; *I gesuiti portano in Cina il dipinto di S. Maria Maggiore*, p. 64-70 ; *Propagazione del quadro in Cina per opera del P. Matteo Ricci e compagni*, p. 70-91.

300 MAURÍCIO, Domingos, S. I. *Portugal e o primeiro tratado sino-russo de Nerchinsk (7-IX-1689).* Brotéria 82 (Lisboa 1966) 461-477.

A propos du livre signalé dans AHSI 31 (1962) 434, n. 232.

301 MERTON, T. *The Jesuits in China : the Case of the Chinese Rite and the Vernacular.* Jubilee 10 (New York 1962), September, 34-39.

302 PIRES, Benjamim Videira, S. I. *Catálogo dos Missionários, extraído dos Livros da Companhia de Jesus, impressos na China.* Religião e Pátria 51 (Macau 1965) 701-704 ; 52 (1966) 17-21, 55-58, 137-139, 190-192, 253-256, 265-267 ; 53 (1967) 61-64, 126-128, 238-239, 287-288 (à suivre).

Suite de l'article signalé dans AHSI 34 (1965) 380, n. 199.

303 ROWBOTHAM, Arnold H. *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China.* New York (Russell and Russell) 1966, 8°, XII-374 p.

Cf. AHSI 15 (1946) 233, n. 157.

304 RYAN, Tomás, S. I. *Sucesores de Javier. Los jesuitas en China.* Versión española de Fernando MATEOS S. I. — Bilbao (Siglo de las misiones) 1966 8° 122-[22] p. (= Misionológica).

305 RYAN Thomas F., S. I. *Yesu Huishe tsai Chungkuo.* Taichung, Taiwan (Kuangaki Press) 1965, 12°, 122 p.

Traduction, par WEI-YI T'ao. de la brochure précédente.

Indes.

Voir n. 12, 292, 326, 327.

306 *Golden Jubilee Souvenir, 1916-1966, of the Altar Servers' Sodality.* Mangalore (St. Aloysius' College) 1966, 8°, 72 p., ill.

St. John Berchmans' Altar Sodality, St. Aloysius College, 1916-1966, p. 1-5.

SEQUEIRA, Arthur. *Brother Anthony Moscheni S. I. a Great Religious Painter*, p. 43-48.

307 GRAFE, H. *The Relation between the Tranquebar Lutherans and the Tanjore Catholics in the First Half of the 18th Century.* Indian Church History Review 1 (Serampore 1967) 41-59.

Tanjore était mission de la Compagnie.

308 HUMBERT, John, S. I. *Some Answers of the Generals of the Society of Jesus to the Province of Goa. From Carrafa to Tamburini, 1647-1726*. AHSI 36 (1967) 72-103.

Suite de l'article signalé dans AHSI 35 (1966) 437, n. 249.

309 MEERSMAN, Achilles, O.F.M. *The Ancient Jesuit Mission of Mysore. From the Suppression-Decree of 1759 to the Persecution of Tippu Sultan*. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 23 (Schöneck 1967) 185-193.

Japon.

Voir n. 326, 327, 683.

310 ARAI, T. *Publication of the Jesuit Printings in Japan and the Related Problems*. Biblia. Bulletin of Tenri Central Library, n. 34 (1966) 41-49 (en japonais).

Suite de l'article signalé dans AHSI 35 (1966) 437, n. 254.

311 BOXER, C. R. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Second printing, corrected. — Berkeley and Los Angeles (University of California Press) 1967, 8°, XVI-536, 1 carte.

Cf. AHSI 20 (1951) 376, n. 128.

312 CIESLIK, Hubert, S. I. *Seminaryo no kyoshi tachi* [Les enseignants du séminaire]. Kirishitan kenkyû 11 (Tokyo 1966) 27-138.

313 IDE, Katsumi. *Kirishitan jidai ni okeru Nihonjin no kirisuto-kyo juyo. Kirisuto-kyo shoseki wo chûshin to shite* [La réceptivité des japonais de l'époque de « kirishitan » à l'egard de la doctrine chrétienne, surtout d'après les écrits chrétiens]. Kirishitan kenkyû 11 (Tokyo 1966) 165-255.

314 KATAOKA, Yakichi. *Jesuskai kyôku kikan no ido to iseki* [Organisation de la pédagogie jésuite ; changements de lieu et survivances]. Kirishitan kenkyû 11 (Tokyo 1966) 1-26.

315 LÓPEZ GAY, Jesús, S. I. *Las organizaciones de laicos en el apostolado de la primitiva misión del Japón*. AHSI 36 (1967) 3-31.

316 MATSUDA, Kiichi. *Kinsei shoki Nihon kankei. Namban shiryô no Kenkyû* [Recherches sur les matériaux historiques de l'époque « Namban »]. Tokyo (Kazama Shobô) 1967, 8°, 60-1286-74 p.

317 MATSUDA, Kiichi. *Zainanô Nippon kankei bunsho saihôroku. Catálogo dos Documentos sobre o Japão existentes na Europa Meridional*. Tenri (Yotoku-sha) 1964, 8°, VIII-440 p.

Voir : *Biblioteca Nacional de Madrid* : *Jesuitas*, p. 37-50 ; *Archivo histórico de la provincia de Toledo de la Compañía de Jesús*, p. 50-61 ; *Biblioteca de la Real Academia de la historia, Madrid* : *Cortes y Jesuitas*, p. 115-157 ; *Biblioteca Nacional, Lisboa*, p. 165-176 ; *Biblioteca da Ajuda* : *Jesuítas na Ásia*, p. 216-243 ; *Arquivo Nacional da Torre do Tombo* : *Jesuítas*, p. 243-257 ; *Archivum Romanum Societatis Iesu*, p. 300-380 ; *Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele* : *Fondo Gesuitico*, p. 388-390.

318 PACHECO, Diego, S. I. *Los mártires de Koboshi no Ura*. AHSI 36 (1967) 141-155, 1 pl.

319 PACHECO, Diego S. I. *El primer mapa de Nagasaki*. Boletín de la Asociación española de orientalistas 2 (Madrid 1966) 9-20.

Les jésuites missionnaires, pendant les persécutions, ont été accusés, à tort, d'avoir exécuté cette carte.

320 YANAGYA, Takeo. *Seminaryo no seto tachi* [Les élèves du séminaire]. Kirishitan kenkyû 11 (Tokyo 1966) 139-164.

d) Afrique.

321 LLOYD, M. *Diaries of the Jesuit Missionaries at Bulawayo, 1879-1881.* Translated from the French by ... — Salisbury (Rhodesiana Society) 1959, 8°, 84 p. (= Publications of the Rhodesiana Society, 4).

322 SCHEBESTA, Paul. *Portugals Konquistamission in Südost-Afrika. Missionsgeschichte Sambesiens und des Monomotapareiches (1560-1920).* St. Augustin-Siegburg (Steyler Verlag) 1966, 8°, XIV-488 p. (= Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 7).

Voir : *Der erste Missionsversuch* [der Jesuiten, 1560-1575], p. 54-90 ; *Dominikaner und Jesuiten in der Gase-lu-sere-Periode* [1591-1630], p. 119-134 ; *Pombals Reformen : Vertreibung der Jesuiten aus der Mission*, p. 211-217 ; *Die Jesuiten wieder in Sambesien* [1881-1910], p. 295-353. Dans : *Würdigung der lusitanischen Konquistamission : Ursache des Scheiterns der Mission D. Gonçalos*, p. 416-418 ; *Jesuitenmission in Sambesien*, p. 421-422. Dans l'appendice : *Missionare der ersten Periode : Jesuiten*, p. 445; *Missionare der zweiten Periode : Jesuiten*, p. 446-447 ; *Veröffentlichungen der Sambesimissionare S. I.*, p. 447-449.

323 SILVA, António da, S. I. *Documentação Jesuítica sobre Moçambique (Séc. XVI-XVIII).* Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte 5 (Münster/Westf. 1965) 266-299.

324 TEDESCHI, Salvatore. *Poncet et son voyage en Éthiopie.* Journal of Ethiopian Studies 4 (Addis Ababa 1966) 99-126.

Pendant ce voyage Poncet était accompagné d'abord par le P. Charles François-Xavier Brévedent ensuite par le P. Jean Verzeau. Sa relation a été publiée dans les « Lettres édifiantes et curieuses ».

e) Australie.

325 DWYER, Peter J., S. I. *Jesuit Vocations in Australia, 1932-1963.* Kerygma. A Jesuit Journal of Theology 5 (Pymble 1966-67) 13-34.

Liste complémentaire des établissements.

Les chiffres qui suivent les localités indiquent le numéro de cette bibliographie.

V. Histoire culturelle.

a) *Activité apostolique.*

Congrégations mariales : 77 (Allemagne), 104, 112 (Autriche).
Catéchétique : 116 (Autriche).
Missions populaires : 77 (Allemagne) 178 (Italie), 187 (Pays-Bas).
Prédication : 179 (Italie).

b) *Missions.*

326 MILLOT, René P. *Das Heldenlied der Mission. Abenteuer und Missionen im Dienste Gottes vom hl. Paulus bis Gregor XV.* Die Texte sind ausgewählt, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von ... — Aschaffenburg (P. Pattloch) 1959, 8°, 400 p. (= Texte zur heiligen Geschichte).

Traduction, par R. HUTER, de l'ouvrage signalé dans AHSI 25 (1956) 667, n. 139.

Voir : *Die Gründung der Gesellschaft Jesu und ihr erstes Wirken*, p. 298-313 ; *Der heilige Franz Xaver*, p. 314-332 ; *Auf den Spuren des hl. Franz Xaver*, p. 333-364 ; *Die Jesuiten in China*, p. 365-386.

327 ROGERS, F. M. *Separated Jesuit Letters.* Papers of the Bibliographical Society of America 60 (New York 1966) n. 1, 91-99.

A propos de l'édition du livre : « De rebus Iaponicis, Indicis et Peruanis epistolae recentiores», Antverpiae 1605.

Voir aussi n. 3, 11, 16.

Pays de missions: 220 (Bolivie), 221, 224 (Brésil), 226-235 (Canada), 241, 242 (Équateur), 248, 253-259 (États-Unis), 261-265, 267, 270-273, 275 (Mexique), 277-287 (Paraguay), 288, 289 (Pérou), 292-305 (Chine), 307-309 (Indes), 310-320 (Japon), 321-324 (Afrique).

Missionnaires: 360 (Amiot), 361-364 (Anchieta), 380-383 (Berthieu), 402 (Boym), 410, 411 (Castiglione), 415 (Cobo), 419 (De Angelis), 423, 424 (De Nobili), 436 (Druillettes), 440 (Farmer), 445 (Ferreira), 446 (Figueira), 447 (Florencia), 449 (Fridelli), 474, 475 (Henriques), 537-549 (Kino), 577, 578 (Le Jeune), 582 (Linck), 583 (Lobo), 592 (Martini), 603 (Mourao), 611 (Nóbrega), 613, 614 (Palgrave), 619 (Parrenin), 268 (Pijart), 629, 630 (Point), 636 (Querini), 648, 649 (Ricci), 669 (Schall), 673 (Schreck), 676 (Segesser), 794, 923, 985 (Teilhard) 1109 (Tieffentaller), 1110 (Tovar), 1114, 1115 (Valignano), 1119 (Veigl), 1137-1147 (Xavier).

c) *Pédagogie.*

328 Pastor Gómez, Juan, S. I. *Los colegios de la Compañía de Jesús en vida de san Ignacio de Loyola (1546-1556).* Madrid (Prefectura nacional de colegios S. I.) 1967, 8°, 68 p. (= Número especial del boletín Avance).

A propos des *Monumenta paedagogica* (publiés par le P. Lukács) signalé dans AHSI 34 (1965) 383, n. 227.

329 Wilkinson, Rupert. *The Prefects. British Leadership and the Public School Tradition. A Comparative Study in the Making of Rulers.* London (Oxford University Press) 1964, 8°, xvi-244 p.

Sur la pédagogie de la Compagnie voir p. 215-229.

Collèges et universités: 76-78, 80, 82-84, 92, 99 (Allemagne), 102, 105-109, 113, 118, 122 (Autriche), 129, 130, 132, 140, 141 (Espagne), 144, 151, 154, 155 (France), 167, 173 (Italie), 183, 184 (Lithuanie), 190, 193 (Pologne), 212, 214 (Tchécoslovaquie), 215 (Yougoslavie), 222 (Brésil), 249, 252 (États-Unis), 291 (Venezuela), 314 (Japon).

Séminaires: 171, 172 (Italie), 190 (Pologne), 214 (Tchécoslovaquie), 298 (Chine), 312, 320 (Japon).

d) *Sciences ecclésiastiques.*

330 Del Páramo, Severiano, S. I. *Temas bíblicos.* III. *Temas mariológicos y josefinos.* Comillas (Universidad Pontificia) 1967, 8°, 272 p.

Voir: *La plenitud de gracia de la Santísima Virgen según el cardenal Francisco de Toledo S.I.*, p. 57-78; *María Madre de la Iglesia y su influjo en el cuerpo místico según el P. Alfonso Salmerón S.I.*, p. 115-133; *Doctrina del cardenal Francisco de Toledo S.I. sobre el glorioso patriarca San José*, p. 247-255.

Réédition de trois articles signalés dans AHSI 33 (1964) 439, n. 1013; 29 (1960) 499, n. 624; 32 (1963) 406, n. 804.

331 Dhotel, Jean-Claude, S. I. *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France.* Paris (Aubier) 1967, 8°, 472 p. (= Théologie, 71).

Voir: *Le catéchisme du P. Auger*, p. 50-64; *L'œuvre catéchétique de saint Pierre Canisius*, p. 66-82.

332 Healy, James, S. I. *The Just Wage, 1750-1890. A Study of Moralists from Saint Alphonsus to Leo XIII.* The Hague (M. Nijhoff) 1966, 8°, xviii-510 p.

Voir: *Benedict Stattler S. I. (1728-1797)*, p. 213-243; *Augustin Lehmkuhl S. I. (1834-1918)*, p. 432-441.

333 John, Helen James, S. N. D. *The Thomist Spectrum.* New York (Fordham University Press) 1966, 8°, xii-196 p. (= The Orestes Brownson Series on Contemporary Thought and Affairs, 5).

Voir : *Forest and Marc, Return to the Concrete*, p. 55-71 ; *Pedro Descoqs, a Devil's Advocate on Essence and Existence*, p. 72-86 ; *The Maréchal Tradition*, p. 137-192.

334 LECLER, Joseph, S. I. *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation.* Stuttgart (Schwabenverlag) 1965, 2 vol., 8°, 568 et 648 p.

Traduction, par Elisabeth SCHNEIDER, de l'ouvrage signalé dans AHSI 24 (1955) 479, n. 13.

Dans le vol. I : *Die Stellung von Martin Becanus zur Toleranz*, p. 415-421. Dans le vol. II : *Die katholischen Polemiker und die Gewissensfreiheit* : *William Allen und Robert Persons*, p. 446-458 ; *Die Kontroversen um die Toleranz ... Die Katholiken. Robert Persons*, p. 539-549.

335 LECLER, Joseph, S. I. *Historia tolerancji w wieku Reformacji.* Warszawa (Pax) 1964, 2 vol., 8°, 424 et 512 p.

Traduction, par Lesława et Halina KÜHN, de l'ouvrage signalé dans AHSI 24 (1955) 479, n. 13.

Dans le vol. I : *Poglądy Marcina Becanusa na tolerancję*, p. 307-311. Dans le vol. II : *Polemiki katolickie na temat wolności sumienia* : *William Allen i Robert Persons*, p. 333-342 ; *Kontrowersje na temat tolerancji ... Katolicy. Robert Persons*, p. 405-413.

336 LECLER, Joseph, S. I. *Toleration and the Reformation.* New York (Association Press), London (Longmans) 1960, 2 vol., 8°, XVI-432 et XII-544 p.

Traduction, par T. L. WESTOW, de l'ouvrage signalé dans AHSI 24 (1955) 479, n. 13.

Dans le vol. I : *Tolerance and Martin Becanus*, p. 299-304. Dans le vol. II : *Catholic controversialists and freedom of conscience* : *William Allen and Robert Persons*, p. 365-375 ; *The controversies about tolerance ... The Catholics. Robert Persons*, p. 443-451.

337 NARCISO, Enrico Ignazio, O. P. *La Summa Philosophica di Salvatore Roselli e la rinascita del tomismo.* Roma (Pont. Univ. Lateranense) 1966, 8°, 236 p. (= Studi e ricerche sulla rinascita del tomismo, 2).

Voir : *Serafino Sordi*, p. 73-76 ; *Sviluppo e perfezionamento del tomismo in Vincenzo Buzzetti e Serafino Sordi*, p. 76-81 ; *Le Institutiones philosophicae del Sagner-Grassi*, p. 94-98 ; *Buzzetti-Sagner*, p. 114-116 ; *P. S. Sordi ed il maestro alberoniano Fioruzzi*, p. 116-119.

CR. AHSI 36 (1967) 321-323 (M. Batllori).

Ascétique et mystique : 6, 10, 33, 44, 49, 58, 59, 63, 65-67 (Loyola), 346 (dictionnaires), 359 (Álvarez de Paz), 396 (Borja), 412 (Caussade), 567, 568 (La Palma), 626 (Pichon), 704 (Surin), 1122 (Verny).

Exercices spirituels : 1, 35, 36, 38, 41, 42, 45-47, 51, 52, 54, 55, 61, 64, 70-72 (Loyola), 77 (Allemagne), 696 (Suárez).

Théologie : 11, 12, 16 ; 140 (Espagne), 373, 374, 377-379 (Bellarmino), 601, 602 (Molina), 624 (Perlin), 659 (Sailer), 664 (Saint-Jure), 696, 698, 703 (Suárez), 709-1107 passim (Teilhard), 1111 (Tyrrell).

Théologie morale : 663 (Sailer), 699 (Suárez).

Droit : 1118 (Vázquez).

Philosophie : 416 (Cordeiro), 425 (Des Bosses), 448 (Fonseca), 584 (Lugo), 590 (Maréchal) 695, 697, 700-702 (Suárez), 709-1107 passim (Teilhard).

e) *Science profanes.*

338 BALTRUŠAITIS, Jurgis. *Anamorphoses ou perspectives curieuses.* Paris (O. Perrin) 1955, 4°, 84 p. 32 fig., 15 pl. (= Collection Jeu savant, 2).

Voir : *Visionnaires allemands* : *Kircher et Schott*, p. 47-55.

Anthropologie-Biologie : 596-599 (Molina), 709-1107 passim (Teilhard).

Astronomie : 88 (Allemagne), 670, 671 (Scheiner).

Cartographie : 264 (Mexique), 402 (Boym), 449 (Fridelli), 604 (Murillo Valverde).
Géographie : 102 (Autriche), 1136 (Wyrwicz).
Histoire : 157 (Hongrie), 357, 358 (Acosta), 413 (Clavijero).
Mathématiques : 82, 88 (Allemagne), 554 (Kochański), 656, 657 (Saccheri), 665 (Saint Vincent).
Médecine : 161 (Hongrie).
Physique : 163 (Hongrie), 465 (Grassi), 467, 468 (Grimaldi), 616 (Pardies).
Sciences naturelles : 653-655 (Rzączyński).

f) *Littérature.*

339 HEMPEL, Wido. *Per la storia delle polemiche fra Bettinelli, Tiraboschi, Napoli-Signorelli et i gesuiti spagnuoli.* Dans : *Problemi di lingua e letteratura italiana del settecento* (Wiesbaden, F. Steiner 1965) 115-120.

340 NOON, William T., S. I. *Poetry and Prayer.* New Brunswick, New Jersey (Rutgers University Press) 1966, 8°, XIV-354 p.

Voir : *Gerard Manley Hopkins*, p. 107-127, 322-324 ; *On the Exercises of St. Ignatius and Literature Today*, p. 261-286, 345-347.

341 ÖZELT, Hadmar, S. O. Cist. *Ioannes Calybita, ein Zwettler Jesuitendrama von Johannes Seifried (1606).* Herausgegeben und eingeleitet von ... —Jahresbericht des Bundes-Gymnasiums und -Realgymnasiums in Krems (1960-61) 5-57.

Dans l'introduction (p. 5-10) l'éditeur traite sur l'influence jésuite dans ce drame de l'auteur cistercien.

342 PURDIE, Edna. *Jesuit Drama.* Dans : *The Oxford Companion to the Theatre.* Third edition (London, Oxford University Press 1967) 508-515.

La première édition est de 1951 et 1952 ; la deuxième de 1957, 1962 et 1964.

343 TOFFANIN, Giuseppe. *L'Arcadia. Saggio storico.* 3ª edizione. Bologna (Zanichelli) 1958, 8°, 214 p.

Voir : *Il Padre Bouhours*, p. 23-31 ; *Il Padre Ettorri*, p. 33-36. — La première édition est de 1947.

Voir aussi n. 157-159 (Hongrie), 182 (Lithuanie), 196 (Pologne), 368 (Balde), 393 (Bohomolec), 398 (Botero), 399, 400 (Bouhours), 426-434 (Domínguez Camargo), 437 (Du Cerceau), 443, 444 (Féraud), 456-464 (Gracián), 466 (Gretser), 476-533 (Hopkins), 552, 553 (Kniaźnin), 560-564 (Landívar), 569-572 (Larramendi), 607-609 (Naruszewicz), 622 (Pázmány), 666-668 (Sarbiewski), 683, 684 (Skarga), 685-687 (Southwell), 690-692 (Spee), 1123-1131 (Vieira).

Théâtre scolaire : 12, 77, 101 (Allemagne), 108, 109, 111, 114, 120, 121 (Autriche), 147, 153 (France), 157 (Hongrie), 192, 195 (Pologne), 209 (Tchécoslovaquie), 366 (Avancinus), 386-390 (Bidermann), 565 (Lang), 688 (Souza), 1108 (Temberski), 1134, 1135 (Wąsowski).

g) *Arts.*

Architecture : 86, 90, 93, 94, 97, 100 (Allemagne), 110 (Autriche), 131 (Espagne), 164, 177 (Italie), 185 (Luxembourg), 197 (Pologne), 202, 204 (Portugal), 207 (Suisse), 210, 211 (Tchécoslovaquie), 221 (Brésil), 236, 237 (Colombie), 259 (États-Unis), 260 (Guatemala), 273, 276 (Mexique), 279, 283, 284 (Paraguay), 405 (Broquardt), 406 (Bustamante), 420 (Delamars), 681 (Sierakowski).
Peinture : 95, 96 (Allemagne), 115 (Autriche), 142 (Espagne), 169, 170 (Italie), 285 (Paraguay), 306 (Moscheni), 369 (Barbieri), 410, 411 (Castiglione), 632-634 (Pozzo), 693 (Stecher).
Iconographie : 32, 50, 62 (Loyola).

Sculpture : 174 (Italie), 455 (Gottseer).

Musique et chants religieux : 114 (Autriche), 550 (Kircher), 558 (Lambillotte), 587 (Maillart), 588 (Makeblijde).

VI. Biographies.

Dictionnaires.

344 Bibliotheca Sanctorum VII-IX (Roma 1966-1967).

Dans le vol. VII :

BAUMANN, Ferdinand, S. I. *González de Santa Cruz, Rocco*, col. 109-111 ; *Jeningen, Filippo*, 1017-1018.

PROJA, Giovanni Battista, *Holland, Tommaso*, 600.

MOLINARI, Paolo, S. I. *Hoyos, Bernardo Francesco de*, 605-606.

GARCÍA VILLOSLADA, Riccardo, S. I. *Ignazio di Loyola*, 674-705.

DEL RE, Niccolò. *Ireland, Guglielmo*, 881-882 ; *Lewis, Davide Enrico*, 1355-1357.

TESTORE, Celestino, S. I. *La Colombière, Claudio de*, 1065-1067.

DESREUMAUX, Roger. *Lanfant, Alessandro Carlo*, 1101.

NOTO, Angelo. *La Nuza, Luigi*, 1117.

Dans le vol. VIII :

BAUMANN, Ferdinand, S. I. e CARDINALI, Antonietta. *Luigi Gonzaga*, 348-357.

GIORDANI, Gian Domenico. *Machado de Távora, Giovanni Battista*, 446-447.

MATHON, Gérard. *Mangin, Leone-Ignazio*, 630.

Dans le vol. IX :

EVENOU, Jean. *Maunoir, Giuliano*, 165-167.

RABIKAUSKAS, Paulius, S.I. *Mayer, Ruperto*, 244-248.

DEL RE, Niccolò. *Morse, Enrico*, 599-601 ; *Nelson, Giovanni*, 794-795 ; *Ogilvie, Giovanni*, 1132-1135 ; *Owen, Nicola*, 1327-1328.

RUSSO, Francesco, S.I. *Navarra, Pietro Paulo*, 772-774.

MOLINARI, Paolo, S.I. *Olivaint, Pietro*, 1169-1171.

DALMASES, Cándido de, S.I. *Oviedo, Andrea de*, 1325-1326.

345 Dictionnaire biographique du Canada. I. *1000 à 1700* — Dictionary of Canadian Biography. I. *1000 to 1700* (Toronto 1966).

Les chiffres entre parenthèses indiquent la pagination de l'édition anglaise.

GIGUÈRE, Georges-Émile, S..I. *Albanel, Charles*, p. 47-50 ; *Chastellain, Pierre*, 208-209 (203-204) ; *Jogues, Isaac*, 399-402 (387-390).

POULIOT, Léon, S.I. *Allouez, Claude*, p. 57-59 (57-58) ; *Chabanel, Noël*, 190 (184-185) ; *Daniel, Antoine*, 254-255 (244) ; *Goupil, René*, 354 (343-344) ; *Lalemant, Charles*, 423-424 (411-412) ; *Lalemant, Gabriel*, 424-425 (412-413) ; *Lalemant Jérôme*, 425-426 (413-415) ; *Le Jeune, Paul*, 464-469 (453-458) ; *Le Moyne, Simon*, 472-474 (460-462) ; *Quentin, Jacques*, 572-573 (560) ; *Raguencau, Paul*, 574-576 (561-564).

MONET, J., S.I. *Bailloquet, Pierre*, p. 79 (78) ; *Dalmas, Antoine*, 252 (244) ; *Davost, Ambroise*, 260 (252-253) ; *Du Peron, François*, 304 (295-296) ; *Frémin, Jacques*, 323 (315) ; *Garreau, Léonard*, 333-334 (325) ; *Malherbe, François*, 493-494 (483) ; *Marquette, Jacques*, 501-504 (490-493) ; *Ménard, René*, 513-514 (502) ; *Nouë, Anne de*, 532-533 (521) ; *Noyrot, Philibert*, 533 (521-522) ; *Pierron, Jean*, 560 (547) ; *Pijart, Claude*, 562 (549) ; *Pijart, Pierre*, 562-563 (549-550) ; *Quentin, Claude*, 572 (560).

CAMPEAU, Lucien, S.I. *Biard, Pierre*, p. 97-99 (94-96) ; *Dolebeau, Jean*, 274 (266) ; *Druillettes, Gabriel*, 289-291 (281-282) ; *Du Thet, Gilbert*, 307-308 (299) ; *Le Mercier, François*, 469-471 (458-460) ; *Lyonne, Martin de*, 488 (477-478) ; *Massé, Énemond*, 509 (497-498) ; *Perrault, Julien*, 551-552 (539) ; *Poncet de la Rivière, Joseph-Antoine*, 564-565 (551-552) ; *Raymbaut, Charles*, 579 (566-567).

DROLET, Antonio, *Bonnemere, Florent*, p. 111-112 (107-108).

LATOURELLE, René, S.I. *Brébeuf, Jean de*, p. 124-129 (121-126).

TESSIER, Albert. *Bressani, François-Joseph*, p. 131-132 (128-129) ; *Buteux, Jacques*, 146-148 (142-143).

SURPRENANT, André, S.I. *Chaumonot, Pierre-Joseph-Marie*, p. 210-212 (205-207).

CHARETTE, Marie-Jean-d'Ars, C. S. C. *Dablon, Claude*, p. 251 (244).

Larivière, Florian, S.I. *Garnier, Charles*, p. 333 (324-325).
Vachon, André, *Liégeois, Jean*, p. 486 (475-476).
Tremblay, Victor. *Quen, Jean de*, p. 571-572 (558-559).
Provost, Honorius, *Vimont, Barthélemy*, p. 681 (665).

346 Dictionnaire de spiritualité VI, fasc. 41 (Paris 1966).

Bailly, Paul, S. I. *Godfroy* (*Eusèbe*), col. 562-564 ; *Gorse* (*Pierre*), 603-604 ; *Gosselin* (*Jean-Baptiste*), 605-606 ; *Goudran* (*Pierre de*), 610.
Mendizábal, Luis M., S. I. *Godinez* (*Michel*), 565-570.
Derville, André, S. I. *Gonnelieu* (*Jérome de*), 580-583.
Derville, André, S. I. et Iparraguirre, Ignacio, S. I. *Gonzalez Davila* (*Gilles*), 589-592.
Crehan, Joseph, S. I. *Goodier* (*Alban*), 598-600.
Batllori, Miguel, S. I. *Gracian* (*Balthazar*), 763-767.
Daniélou, Jean, S. I. *Grandmaison* (*Léonce de*), 770-773.

347 Dizionario biografico degli italiani VIII (Roma 1966).

Negri, Renzo. *Benci, Francesco*, p. 192-193.
Ascari, Tiziano. *Benincasa, Francesco*, 522-523.
Casini, Paolo. *Benvenuti, Carlo*, 661-663.
Pignatelli, Giuseppe. *Benzi, Bernardino*, 716-717.

348 Lietuvių Enciklopedija XXXII-XXXV (Boston 1965-1966).

Dans le vol. XXXII :

Rabikauskas, Paulius, S.I. *Tupikas, Stanislovas*, p. 47-48 ; *Ugniewski, Simon*, 134 ; *Ugoski, Jakób*, 134 ; *Ujejski, Tomasz*, 138 ; *Vaičiûnauskas, Petras*, 436 ; *Vaizbûnas, Aleksandras*, 509-510 ; *Valavičius, Andriejus*, 533 ; *Valavičius, Vincentas Petras*, 535-536.

Dans le vol. XXXIII :

Rabikauskas, Paulius, S.I. *Valenčiauskas, Gabrielius*, p. 13 ; *Vazgirdas, Kazimieras*, 255-256 ; *Vega, Emmanuel de* (*Veiga, Manuel da*), 268-269.

Dans le vol. XXXIV :

Rabikauskas, Paulius, S.I. *Virvičius*, (*Wyrwicz*) *Andrius*, p. 304 ; *Virvičius* (*Wyrwicz*), *Jonas*, 304 ; *Virvičius* (*Wyrwicz*), *Karolis*, 304-305 ; *Warszewicki, Stanisław*, 574-576.

Dans le vol. XXXV :

Rabikauskas, Paulius, S.I. *Załęski, Stanisław*, p. 24-25 ; *Zalevskis, Kristupas*, 26 ; *Zaluskis, Lukas*, 28 ; *Zdelarić, Toma*, 67-68 ; *Zenevičius, Andrius*, 76 ; *Žaba, Ignas*, 139 ; *Žaba, Stanislovas*, 139 ; *Žebrauskas, Tomas*, 184-185.

349 Nationaal Biografisch Woordenboek II (Brussel 1966).

Van Hecken, J., C. I. C. M. *Beken, Willem van der*, col. 46-47 ; *Burgent, Martin*, 111-112 ; *Cazier, Filip*, 116 ; *Coomans, Pieter*, 136-138 ; *Couplet, Filip*, 143-145 ; *Koenraads, Rogier*, 402-403 ; *Mantels, Theodoor*, 506-507 ; *Noël, Frans*, 632-637 ; *Orville, Albert d'*, 650-651 ; *Porquet, Louis*, 689-790 ; *Spiere, Pieter van*, 802-803 ; *Verbiest, Ferdinand*, 896-901.
Smeyers, J. *Meyer, Livinus de*, 574-576.

350 Neue deutsche Biographie VII (Berlin 1966).

Schneider, Burkhart, S. I. *Gregor de Valencia*, p. 21-22.
Lenk, Leonhard. *Gretser, Jakob*, 51-53.
Hammer, Franz. *Grienberger, Christoph*, 57.
Grisar, Josef, S. I. *Grisar, Hartmann*, 95-96.
Winter, Eduard. *Gruber, Gabriel*, 181.
Zimmel, Bruno. *Grueber, Johann*, 183-184.
Rauscher, Anton, S. I. *Gundlach, Gustav*, 316.
Becker, Friedrich. *Hagen, Johann Georg*, 478-479.
Haller von Hallerstein, Helmut. *Haller von Hallerstein, Augustin*, 557.
Wicki, Josef, S. I. *Hanxleden, Johann Ernst*, 644.

351 Polski Słownik Biograficzny XII (Wrocław-Warszawa-Kraków 1966-1967).

Natoński, Bronisław, S. I. *Karnicki Stanisław* (*1613-1691*), p. 69 ; *Karski Maciej* (*1662-1717*), 131-133 ; *Karwat Wojcikiewicz Seweryn* (*1605-166*), 149-150, *Kawieczyński Andrzej* (*1619-1667*), 249 ; *Kierśnicki Atanazy Ludwik* (*1678-1733*), 431-432 ; *Klage Tomasz* (*1598-1664*), 537-538 ; *Klimke Fryderyk* (*1878-1924*), 625.

KOLBUSZEWSKI, Stanisław Franciszek. *Kariger Jan (1664-1729)*, 44-45.
OLSZEWSKI, Andrzej. *Karśnicki Józef (1719-1805)*, 140-141.
GAJKOWSKA, Celina. *Karyłowski Tadeusz (1882-1945)*, 171.
RABOWICZ, Edmund. *Katenbringk Józef (1730-1805)*, 222-224 ; *Kiełlpsz Michał (1718-1765)*, 413-414.
PIECHNIK, Ludwik. *Kitnowski Piotr (1630-1691)*, 525.
NOWAK, Zbigniew. *Klinger Andrzej (1595-1664)*, 634-635.

Biographies par groupes.

352 KEMPNER, Benedicta Maria. *Priester vor Hitlers Tribunalen.* München (Rütten und Loening) 1966, 8°, 496 p.
Voir : *Robert Albrecht*, p. 15 ; *Werner Barkholt*, 21-23 ; *[Gérard] Collart*, 48-49;- *Alfred Delp*, 61-73 ; *Alois Grimm*, 125-136 ; *Yves de Montcheuil*, 299-300 ; *Augustin Rösch*, 349-353 ; *Johann Schwingshackl*, 376-382 ; *Johann Steinmayr*, 402-414.

353 KLINGLER, Hermann. *Priester, Forscher, Pioniere. Unbekannte Helden im Priestergewand.* Würzburg (Arena) 1959, 12°, 142 p. (= Arena-Taschenbuch, 17). — 3. Auflage 1964.
Voir : *Das Florett Gottes* [R. Mayer], p. 41-50 ; *Missisipi* [J. Marquette], p. 110-114 ; *Wüstenreiter und Philosoph* [P. Teilhard de Chardin], p. 126-130.

354 MANNS, Peter. *Die Heiligen in ihrer Zeit.* Band II. Herausgegeben von ... — Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1966, 8°, VIII-546 p., ill.
SCHNEIDER, B. *Ignatius von Loyola*, p. 218-222 ; *Franz de Borja*, p. 222-225 ; *Petrus Canisius*, p. 225-228 ; *Stanislaus Kostka*, 229-230 ; *Aloysius von Gonzaga*, p.230-233 ; *Robert Bellarmin*, p. 234-236 ; *Johannes Berchmans*, p. 359-362 ; *Francesco De Geronimo*, p. 362-364 ; *Giuseppe Maria Pignatelli*, p. 395-398.
FIRTEL, H. *John Ogilvie*, p. 289-291 ; *Edmund Campion*, p. 291-295.
GLAZIK, J. *Franz Xaver*, p. 296-299.
DUSSEL, E. *Roque González de Santa Cruz*, p. 309-312 ; *Petrus Claver*, p. 318-320.
DODIN, A. *Jean de Brébeuf und Gabriel Lallemant*, p. 320-322.
COGNET, L. *Johannes Franz Regis*, p. 334-335.
BECKMANN, J. *Léon-Ignace Mangin und Gefährten*, p. 509-512.

355 *Santos vascos en América : El venerable José de Anchieta (1534-1597). — El venerable Julián de Lizardi (1696-1735,) — Francisco de Ugalde (1727-1756). — Otros mártires franciscanos y jesuitas.* Boletín del Instituto americano de estudios vascos 14 (Buenos Aires 1963) 101-114.

356 SCHAMONI, Wilhelm. *Das wahre Gesicht der Heiligen.* 4. verbesserte Auflage. München (Kösel-Verlag) 1967, 8°, 358 p.
Voir : *Franz Xaver*, p. 154-155; *Ignatius von Loyola*, p. 156-157 ; *Stanislaus Kostka*, p. 158-159 ; *Franz von Borja*, p. 162-163 ; *Aloisius von Gonzaga*, p. 174-175 ; *Petrus Canisius*, p. 182-183 ; *Bernhardin Realino*, p. 196-197 ; *Alfons Rodriguez*, p. 200-201 ; *Robert Bellarmin*, p. 204-205 ; *Johannes Berchmans*, p. 206-207 ; *Franz Régis*, p. 216-217 ; *Isaak Jogues*, p. 222-223 ; *Joseph Pignatelli*, p. 268-269.

Acosta, José de, 1540-1600.

Voir n. 289.

357 IVANHOE, Francis. *El Padre José de Acosta, cronista de Indias.* Historia mexicana 17 (México 1967-68) 126-145.

358 MELÓN, Amando. *El Padre Acosta y significación de su « Historia».* Cuadernos hispanoamericanos 65 (Madrid 1966) 271-283.

Álvarez de Paz, Diego, 1549-1619.

359 LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo, S. I. *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Álvarez de Paz S. I.* Granada (Facultad de teología) 1966, 8°, [XVI]-204 p. (= Biblioteca teológica granadina, 10).

Amiot, Jean-Joseph-Marie, 1718-1793.

360 KING, J. W. *A European Pen in China : Jean Amiot S. I.* Catholic Choirmaster 47 (Glen Rock, N. J. 1961) Summer, 60-62.

Anchieta, José de, 1534-1597.

Voir n. 355.

361 CAXA, Quiricio. *Breve relação da vida e morte do Padre José de Anchieta.* Introdução de Brasil BANDECCHI. — São Paulo (Editôra Obelisco) 1965, 8°, 62 p. (= Cadernos de história, 10).

362 LIMA, Jorge de. *Anchieta.* Introdução de Afrânio COUTINHO. — Rio de Janeiro (Edições de Ouro) 1967, 8°, 214 p.

Réédition du livre signalé dans AHSI 5 (1936) 337, n. 183.

363 VIOTTI, Hélio Abranches, S. I. *Anchieta, o Apóstolo do Brasil.* São Paulo (Edições Loyola) 1966, 8°, 344 p.

364 VIOTTI, Hélio Abranches, S. I. *Anchieta e a Coligação dos Tamoios. Homenageando o IV Centenário do Rio de Janeiro e a propósito de um mau livro, alusivo à sua formação.* Verbum 33 (Rio de Janeiro 1966) 299-341.

Aschwanden, Joseph, 1813-1864.

365 ASCHWANDEN, Paul. *Ein Urner Pfarrer an der Dreifaltigkeitskirche von Washington.* Historisches Neujahrsblatt 20-21 (Uri 1965-66) 108-125.

Avancinus, Nikolaus, 1612-1686.

366 FLEMMIG, Willi. *Avancinus und Torelli.* Maske und Kothurn 10 (Köln 1964) 376-384.

Azevedo, B. Inácio, 1527-1570.

367 LEITE, Serafim, S. I. *O B. Inácio de Azevedo reitor do Colégio de S. Antão de Lisboa (1553-1555).* Brotéria 84 (Lisboa 1967) 365-374. — *O B. Inácio de Azevedo reitor do Colégio de Coimbra (1556-1558).* Ibidem 522-531.

Balde, Jakob, 1604-1668.

Voir n. 12.

368 MÜLLER, Martin Heinrich. « *Parodia christiana* ». *Studien zu Jacob Baldes Odendichtung.* Zürich (Juris-Verlag) 1964, 8°, 138 p.

Barbieri, Giuseppe, 1646-1733.

369 CARBONERI, Nino. *Gli affreschi della chiesa di San Bartolomeo a Modena e il pittore Giuseppe Barbieri.* Dans : *Arte in Europa. Scritti di storia dell'arte in onore di Eduardo Arslan* (Milano, Tip. Artipo 1966) 737-744 et pl. 483-488.

Bea, Augustin, né en 1881.

370 BUCHMÜLLER, Maria - BUCHMÜLLER, Friedrich - WALSER, Gustav. *Kurienkardinal Augustin Bea aus Riedböhringen, Landkreis Donaueschingen.* Ekkhart-Jahrbuch (Freiburg-Br. 1967) 37-84, ill.

Bellarmino, S. Roberto, 1542-1621.

Voir n. 149, 354, 356.

371 ARDU, Emilio, S. I. *Roberto Bellarmino professore e predicatore in Mondovì (1564-1567).* Dans : *Vita e cultura a Mondovì nell'età del vescovo Michele Ghislieri (S. Pio V)* (Torino, Deputazione subalpina di storia patria 1967) 169-184.

372 COLOMBO, Giuseppe. *Bellarmino contro Baio sulla questione del soprannaturale.* Scuola cattolica 95 (Venegono Inf. 1967) 307-338.

A propos de la publication signalée au n. 374.

373 FARICY, Robert L., S. I. *St. Robert Bellarmine on Man's End and the Gratuity of Grace.* Sciences ecclésiastiques 19 (Montréal 1967) 277-281.

374 Galeota, Gustavo, S. I. *Bellarmino contro Baio a Lovanio. Studio e testo di un inedito bellarminiano.* Roma (Herder) 1966, 8°, 416 p. (= Aloisiana, 5).
CR. Civ. catt. (1966) IV, 373-374 (M. Flick); Gregorianum 48 (1967) 148-150 (M. Flick); Divus Thomas 70 (1967) 370-372 (L. Mezzadri).

375 Iodice, Antonio. *Un difensore dell'ortodossia di Dante: san Roberto Bellarmino, cardinale arcivescovo di Capua.* Dans : *Dante e l'Italia Meridionale.* Atti del II Congresso nazionale di studi danteschi (Firenze, L. S. Olschki 1966) 111-114.

376 Iodice, Antonio. *La vigna ristorata. San Roberto Bellarmino a Capua.* Napoli (Laurenziana) 1966, 8°, 248 p.
CR. Civ. catt. (1967) II, 180 (D. Mondrone); Gregorianum 48 (1967) 612 (S. Tromp).

377 Łydka, Władysław. *Bellarminowska definicja kościoła i jej wpływ na późniejszą teologię katolicką.* Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 13 (Lublin 1966) n. 2, 57-75 ; résumé : *La définition bellarminienne de l'Église et son influence sur la théologie catholique ultérieure*, p. 74-75.

378 Margerie, Bertrand de S. I. *Bellarmin, docteur de l'obéissance de jugement.* Vita religiosa 2 (Roma 1966) 134-148.

379 Margerie, Bertrand de, S. I. *Jésus, Pierre et les Douze suivant Bellarmin.* Sciences ecclésiastiques 18 (Montréal 1966) 371-393.

Bertieu, B. Jacques, 1838-1896.

380 Kelly, Hugh, S. I. *A New Jesuit Martyr. Blessed Jacques Bertieu (1838-1896).* Jesuit Year Book (Dublin 1967) 5-15.

381 Le Hurt, Melaine. *Le Père Berthieu a-t-il été tué le 7 juin 1896 par des Malgaches ennemis du christianisme, ou des patriotes ennemis de la France ?* Annales de la propagation de la foi, n. 191 (Lyon 1966) 6-8, 13-15.

382 *Pourquoi le Bienheureux Jacques Bertieu est-il martyr ?* Ami du clergé malgache 21 (Tananarive 1965-66) 203-208.

383 Sartre, Victor, S. I. *L'esprit missionnaire chez le bienheureux Jacques Berthieu.* Documents U. M. C. 6 Roma 1965-66) 309-314.
The Missionary Spirit of Blessed Jacques Berthieu. Outlook 10 (London 1966) 125-128.

Beuther, Pedro Luis, 1538-1602.

384 Batllori, Miguel, S. I. *El teólogo Pedro-Luis Beuther. Sus primeros años : 1538-1558.* AHSI 36 (1967) 126-140.

Bianchini, Domenico, 1897-1958.

385 Mellinato, Giuseppe, S. I. *Padre Domenico Bianchini. Spiritualità ignaziana e dialogo.* Bassano del Grappa-Vicenza (Villa S. Giuseppe) 1967, 8°, 234 p., ill.
CR. AHSI 36 (1967) 337-338 (I. Iparraguirre).

Bidermann, Jakob, 1578-1639.

386 Bidermann, Jakob. *Cenodoxus.* Deutsche Übersetzung von Joachim Meichel (1635). Herausgegeben von Rolf Tarot. — Stuttgart (Philipp Reclam Jun.) 1965, 12°, 168 p. (= Universal-Bibliothek, 8958/8959).
A la fin du livre : *Nachwort*, p. 155-168.

387 Bidermann, Jakob. *Ludi teatrales, 1666.* Herausgegeben von Rolf Tarot. — Tübingen (M. Niemeyer) 1967, 2 vol., 8°, 502-52* et 478-34* p. (= Deutsche Neudrucke, Reihe Barock, 6-7).
Réimpression photomécanique avec un *Nachwort des Herausgebers* à la fin de chaque volume.

388 Juhnke, Siegfried. *Bidermanns « Cenodoxus » 1617 in Ingolstadt. Eine Studie zur Publizistik der frühen Jesuitenbühne.* Phil. Diss. F. U. Berlin, 1957, 123 p.

389 KLEIN, Johannes. *Modellversuchung zu einer Cenodoxus-Aufführung.* Maske und Kothurn 11 (Graz-Wien 1965) 344-352.

390 SCHMIDT, Josef H. K. *Die Figur des ägyptischen Josef bei Jakob Bidermann (1578-1639) und Jakob Boehme (1575-1624).* Zürich (Keller) 1967, 8°, XII-76 p.

Blümel, Johannes, 1890-1951.

391 GOTTSCHALK, Josef. *Johannes Blümel S. I. (1890-1951).* Dans : *Schlesische Priesterbilder* (Aalen/Württ. Konrad Theiss 1967) 189-191.

Bobola, S. Andrzej, 1591-1657.

392 MYSŁEK, Wiesław. « *Polski święty* » *Andrzej Bobola* [Saint polonais A.B.]. Zeszyty Argumentów (Warszawa 1967) n. 1, 115-129.

Bohomolec, Franciszek, 1720-1784.

Voir n. 192.

393 SZCZEPANIEC, Józef. *Testament Franciszka Bohomolca i jego losy do r. 1794* [Le testament de F. B. et ses vicissitudes]. Archiwum Literackie 9 (Wrocław-Warszawa-Kraków 1965) 62-78.

Bonucci, Antonio, 1651-1729.

394 BAUMGARTEN, Sándor. *Um discípulo de Vieira : o Padre António Bonucci S. I.* Ocidente 71 (Lisboa 1966) 253-260.

Borja, S. Francisco de, 1510-1572.

Voir n. 354, 356.

395 FUSERO, Clemente. *I Borgia.* Milano (Dall'Oglio) 1966, 8°, 416 p.

Voir : *Spagna : I duchi di Gandía,* p. 378-397.

CR. AHSI 36 (1967) 311 (M. Batllori).

396 KARRER, Otto. *Borgia's Influence on the Development of Prayer-Life in the Society of Jesus.* Woodstock Letters 96 (1967) 340-364.

Traduction des pages 249-274 de la biographie : *Der heilige Franz von Borja* (1921).

Bošković, Ruđer Josip, 1711-1787.

397 BOSCOVICH, Ruggiero Giuseppe. *Giornale di un viaggio da Costantinopoli in Polonia.* Dell'abate ... Con una sua relazione delle rovine di Troia ed in fine il prospetto delle opere nuove matematiche contenute in cinque tomi. — Milano (Giordano Editore) 1966, 8°, XXX-198 p. (= Collana Milanese, 3).

O'CONNELL, D., S. I. *Lo scienziato, l'uomo, il religioso,* p. XIII-XXIII ; cf. AHSI 32 (1963) 378, n. 352.

ZAGAR, Francesco. *Boscovich a Milano,* p. XXV-XXIX ; cf. AHSI 32 (1963) 377, n. 350.

Nota biografica, p. 185-193.

Botero, Giovanni, 1544-1617, jésuite jusqu'en 1580.

398 CHABOD, Federico. *Giovanni Botero.* Dans : ID. *Scritti sul Rinascimento.* (Torino, G. Einaudi 1967) 269-458.

Réédition de l'étude publiée en 1934.

Bouhours, Dominique, 1628-1702.

Voir n. 343.

399 FRIEDRICH, Klaus. *Die Polemik Orsi-Bouhours. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Beziehungen zwischen Italien und Frankreich um die Wende des 17. zum 18. Jahrhundert.* Berlin-Dahlen (Dissertations-Druckstelle) 1959, 8°, 168 p.

400 HAASE, Erich. *Zur Frage, ob ein Deutscher ein « bel esprit » sein kann.* Germanisch-romanische Monatsschrift 40 (Heidelberg 1959) 360-375.

A propos des « Entretiens d'Ariste et d'Eugène » du P. Bouhours.

Bourdaloue, Louis, 1632-1704.

401 Guillotel, Férard. *Le séjour de Bourdaloue à Rennes (1667-1668).* Bulletin et mémoires de la Société archéologique du département de l'Ille-et-Vilaine 74 (Rennes 1964) p. xxi.

Boym, Michał, 1612-1659.

402 Szczesniak, Boleslaw. *The Mappa Imperii Sinarum of Michael Boym.* Imago Mundi 19 (Amsterdam 1965) 113-115, 1 carte.

Bracale, Gennaro, 1865-1933.

403 Mondrone, Domenico, S. I. *Una terribile grazia. P. Gennaro Bracale S. I. (1865-1933).* Roma (Coletti) 1966, 8°, 296 p., ill.

CR. AHSI 36 (1967) 335-336 (I. Iparraguirre); Civ. catt. (1967) I, 280 (G. De Rosa).

Bremond, Henri, 1865-1933, jésuite jusqu'en 1904.

404 Carité, Maurice. *Quand Francisque Gay éditait Henri Bremond.* Ecclesia, n. 207 (Paris 1966) 63-70.

Broquardt, Jacques, 1588-1660.

405 Spang, P. *La chapelle Notre-Dame d'Echternach, œuvre du P. Broquardt ou de l'abbé Fisch ?* Hémecht 18 (Luxemburg 1966) 363-367.

Bustamante, Bartolomé de, 1501-1570.

406 Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, Alfonso, S. I. *Bartolomé de Bustamente y los orígenes de la arquitectura jesuítica en España.* Roma (Institutum Hist. S. I.) 1967, 8°, xii-392 p., 55 fig. (= Bibliotheca Instituti Hist. S. I., 27).

Canisius, S. Petrus, 1521-1597.

Voir n. 12, 116, 331, 354, 356.

407 Utz, Hans. *Der hl. Petrus Canisius in Straubing.* Jahres-Bericht des Historischen Vereins für Straubing und Umgebung 61 (1958) 20-32.

Casas, José Antonio, 1924-1964.

408 Andrade Valderrama, Vicente, S. I. *P. José Antonio Casas S. I.* Revista javeriana 65 (Bogotá 1966) 506-509.

Casasayas, Juan, 1902-1966.

409 *El testimonio de la propia sangre. P. Juan Casasayas S. I. 7 marzo 1902 - 10 julio 1966.* Siglo de las misiones 52 (Bilbao 1966) 369-370.

Castiglione, Giuseppe, 1688-1766.

410 Ishida, Mikinosuke. *A Biographical Study of Giuseppe Castiglione (Lang Shih-ning) a Jesuit Painter in the Court of Peking under the Ch'ing Dynasty.* Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko, n. 19 (Tokyo 1960) 79-122.

411 Schulz, Alexander. *Hsi Yang Lou. Untersuchungen zu den « Europäischen Bauten» des Kaisers Ch'ien-lung.* Isny im Allgäu (Schmid und Schulz) 1966, 8°, 98 p., 12 pl.

Caussade, Jean-Pierre de 1675-1751.

412 Caussade, Jean-Pierre de, S. I. *L'abandon à la Providence divine.* Texte établi et présenté par Michel Olphe-Galliard S. I. — Paris (Desclée de Brouwer) 1966, 12°, 158 p. (= Coll. Christus, 22).

CR. Rev. d'ascét. et de myst. 43 (1967) 109-110 (J.-C. Guy); Ons Geest. Erf 41 (1967) 111-112 (B. S.); Gregorianum 48 (1967) 611 (Ch. A. Bernard).

Clavijero, Francisco Javier, 1731-1782.

Voir n. 269.

413 Clavijero, Francisco Javier, S. I. *Historia antigua de México.* Edición y prólogo del P. Mariano Cuevas S. I. México (Porrúa) 1964, 8°, xxxviii-622 p. (= « Sepan cuantos ... », 29).

414 Sibirsky, Raúl. *Francisco Javier Clavijero (1731-1782).* Cuadernos, n. 98 (Paris 1965) 80-82.

Cobo, Bernabé, 1580-1657.

415 Cobo, Bernabé, S. I. *Obras.* Vol. II. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos S. I. Madrid (Atlas) 1956, 8°, 516 p. (= Biblioteca de autores españoles, 92).

Voir : *Del colegio de San Pablo de los Padres de la Compañía* [*Lima*], p. 422-425 ; *Dos cartas mejicanas*, p. 463-476.

Cf. AHSI 26 (1957) 368, n. 292.

Cordeiro, António, 1679-1714.

416 Moraes, Manuel, S. I. *Cartesianismo em Portugal. António Cordeiro.* Braga (Livraria Cruz) 1966, 8°, 316 p. (= Filosofia, 22).

CR. AHSI 36 (1967) 192-193 (A. de Egaña) ; Rev. Port. de Fil. 22 (1966) 412-413 (P. Durão).

Couture, Joseph-Marie, 1885-1949.

417 Cadieux, Lorenzo, S. I. *Afloat and Aloft. Joseph-Marie Couture S. I.* Gatineau (Brisson Printing) [1966] 8°, 154 p., ill.

Traduction du livre signalé dans AHSI 30 (1961) 447, n. 323.

Daniélou, Jean, né en 1905.

418 Lebeau, Paul, S. I. *Jean Daniélou.* Paris (Éditions Fleurus) 1967, 8°, 162 p. (= Théologiens et spirituels contemporains, 4).

De Angelis, B. Girolamo, 1567-1623.

419 Di Fede, Saverio, S. I. *Girolamo de Angelis. Amore più forte della morte.* Ai nostri amici 38 (Palermo 1967) 156-163.

Delamars, Jan, 1655-1719.

420 Paszenda, Jerzy. *Jan Delamars - nieznany artysta małopolski na przełomie XVII i XVIII wieku* [J. D. - un artiste inconnu de la Pologne Mineure au tournant des xvii^e^ et xviii^e^ s.]. Biuletyn Historii Sztuki 28 (Warszawa 1966) 255-257.

Delp, Alfred, 1907-1945.

Voir n. 352.

421 Barra, Giovanni. *L'ultima messa di Alfredo Delp. S. I.* Societas 19 (Napoli 1967) 98-101.

422 Betz, Otto. *Alfred Delp - Prophetische Berufung.* Dans : Id. *Das Wagnis mit der Welt* (München, Pfeiffer 1965) 69-80.

De Nobili, Roberto, 1577-1656.

423 Cronin, Vincent. *A Pearl to India. The Life of Roberto de Nobili.* London (Darton, Longman and Todd) 1966, 8°, 288 p.

Cf. AHSI 28 (1959) 432, n. 301.

424 Rocaries, André, S. I. *Robert de Nobili S. I. ou le « sannyasi » chrétien.* Toulouse (Prière et vie) 1967, 8°, 244 p.

Des Bosses, Barthélemy, 1668-1738.

425 Certeau, Michel de, S. I. *La « Clavis Lycaei » du Père Barthélemy des Bosses.* Archives de philosophie 29 (Paris 1966) 570-577.

Domínguez Camargo, Hernando, 1606-1659, jésuite jusqu'en 1636.

426 Barrera, Isaac J. *Historia de la literatura ecuatoriana.* I. *Siglos XVI y XVII.* Quito (Casa de la cultura ecuatoriana) 1953, 8°, 302 p.

Voir : *Hernando Domínguez Camargo*, p. 201-217.

427 Camacho Guizado, Eduardo. *Estudios sobre literatura colombiana. Siglos XVI y XVII.* Bogotá (Universidad de Los Andes) 1965, 8°, 110 p.

Voir: *Hernando Domínguez Camargo*, p. 57-84.

428 Diego, Gerardo. *La poesía de Hernando Domínguez Camargo en nuevas vísperas.* Thesaurus 16 (Bogotá 1961) 281-310.

429 Domínguez Camargo, Hernando. *Obras.* Edición a cargo de Rafael Torres Quintero. Bogotá (Instituto Caro y Cuervo) 1960, 8° cxciv-504 p. (= Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 15).

Bibliografía sobre Hernando Domínguez Camargo, p. XIII-XXIV ; HERNÁNDEZ DE ALBA, Guillermo. *Hernando Domínguez Camargo, su vida y su obra, 1606-1659*, p. XXV-CXXII ; PEÑALOSA, Joaquín Antonio. *Estudio preliminar*, p. CXXIII-CXCIII.
Cf. AHSI 30 (1961) 459, n. 455.

430 LATCHAM, Ricardo. *Hernando Domínguez Camargo y el tema ignaciano.* Mito 1 (Bogotá 1956) 457-467.

431 M[AYA], R[afael]. *Hernando Domínguez Camargo.* Bolivar 2 (Bogotá 1952) 639-651 ; réédition dans : ID. *Estampas de ayer y retratos de hoy* (Bogotá, Ministerio de educación nacional 1954) 49-56.

432 NUÑEZ SEGURA, José A., S. I. *Literatura colombiana. Sinopsis y comentarios de autores representativos.* 9a edición. — Medellín (Editorial Badout) 1967, 8o, 832 p.
Voir : *Hernando Domínguez Camargo*, p. 80-106.
La 1ère édition est de 1952.

433 PEÑALOSA, Joaquín Antonio. *Hernando Domínguez Camargo primogénito de Góngora.* Estilo, n. 49 (San Luis Potosí 1959) 5-17, aussi dans : Humanitas 2 (México 1961) 325-342.

434 TORRES QUINTERO, Rafael. *Homenaje al poeta Hernando Domínguez Camargo.* Boletín de la Academia colombiana 13 (Bogotá 1963) 321-331.

Doncœur, Paul, 1880-1961.

435 MAYOUX, Pierre. *Paul Doncœur, aumônier militaire.* Paris (Presses d'Ile de France) 1966, 8o, 250 p., ill.
CR. Études 326 (1967) 453-454 (J. Rimaud).

Druillettes, Gabriel, 1610-1681.
Voir n. 345.

436 PROVOST, Honorius. *Un jésuite ambassadeur.* Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, Rapport (Ottawa 1965) 101-112.

Du Cerceau, Jean-Antoine, 1670-1730.

437 MYERS, Robert L. *L'estétique poétique de l'abbé Du Cerceau.* Revue de l'Université de Laval 21 (Québec 1966) 332-341.

Du Ranquet, Dominique, 1813-1900.

438 MAJÉRUS, Yvette. *Le Journal du Père Dominique du Ranquet S. I.* Sudbury (Société historique du Nouvel-Ontario) 1967, 8o, 58 p. (= Documents historiques, 49-50).
Résumé : *Le Journal du P. Dominique du Ranquet.* Lettres du Bas-Canada 21 (Montréal 1967) 58-75.

Espinosa Pólit, Aurelio, 1894-1961.

439 ZALDUMBIDE, Gonzalo. *Un ilustre ecuatoriano, el R. P. Aurelio Espinosa Pólit.* Boletín de la Academia colombiana 11 (Bogotá 1961) 132-133.

Farmer, Ferdinand, 1720-1786.

440 BETZ, Eva K. *Priest on Horseback. Father Farmer, 1720-1786.* Second edition. — Paterson, N. J. (St. Anthony Guild Press) 1965, 8o, 160 p.

Fausti, Giovanni, 1899-1946.

441 SILER, Agapito [= BERALDO, Carlo, S. I.] *Um precursor e um mártir do « diálogo » : o P. Giovanni Fausti S. I. (1899-1946).* Verbum 33 (Rio de Janeiro 1966) 287-298.

Feneberg, Johann Michael, 1751-1812.

442 DUSSLER, P. Hildebrand, O. S. B. *Zum Bild des Sailerfreundes Johann Michael Feneberg.* Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 35 (Nürnberg 1966) 230 et 1 portrait.

Féraud, Jean-François, 1725-1807.

443 BRUN, A. *L'abbé Féraud et l'Italie.* Revue de littérature comparée 25 (Paris 1951) 338-343.

444 Finoli, Anna Maria. *Un corrispondente francese del Bettinelli « italianizant » e filologo.* Dans : *Studi di letteratura, storia e filosofia in onore di Bruno Revel* (Firenze, Leo S. Olschki 1965) 235-264. (= Biblioteca dell'Archivum romanicum, 74).

14 lettres de J.-F. Féraud à Bettinelli entre 1792 et 1795.

Ferreira, Cristovão, 1580-1650, jésuite jusqu'en 1633.

445 Pacheco, Diego, S. I. *El sacerdote caído, en las obras de Endoo Shusaku.* Razón y fe 175 (Madrid 1967) 371-394.

Figueira, Luís, 1574-1643.

446 [Figueira, Luís, S. I.] *Relação do Maranhão.* Introdução, notas e comentários de Thomaz Pompeu Sobrinho. — Dans : *Três Documentos do Ceará Colonial* (Fortaleza - Ceará, Departamento de Imprensa Oficial 1967) 3-157. (= História e Cultura, 8).

Florencia, Francisco de, 1620-1695.

447 Valenzuela Rodarte, Alberto. *El Padre Florencia y las Informaciones Guadalupanas. Recordación tricentenaria.* Ábside 31 (México 1967) 3-28.

Fonseca, Pedro da, 1528-1599.

448 Gomes, Joaquim Ferreira. *Pedro da Fonseca : Sixteenth Century Portuguese Philosopher.* International Philosophical Quarterly 6 (New York-Louvain 1966) 632-644.

Fridelli, Xaver Ernbert, 1673-1743.

449 Zerlik, Alfred. *Heimat und Herkunft von P. Xaver Ernbert Fridelli, Chinamissionar und Kartograph aus Linz.* Jahresbericht des Bundesrealschule Linz (1960-61) 65-77.

Gatterer, Alois, 1886-1953.

450 *Gatterer, Alois.* Biographisch-literarisches Handwörterbuch der exakten Naturwissenschaften VII a (Berlin 1957) 167-168.

Gatterer, Michael, 1866-1944.

451 Guem, Otto. *Pater Michael Gatterer S. I.* Der Schlern 38 (Bolzano 1964) 186-191.

Gautrelet, François-Xavier, 1807-1886.

452 Vallin, Pierre, S. I. *La question du dimanche et la conscience sociale des catholiques sous le Second Empire.* Mélanges de science religieuse 23 (Lille 1966) 201-216.

Analyse l'ouvrage : *Le dimanche considéré au point de vue religieux et social* (Lyon 1858) du P. F.-X. Gautrelet, p. 206-216.

Gonçalves da Câmara, Luís, 1520-1575.

453 Wicki, Josef, S. I. *Die Berichte über die Todeskrankheit und das Sterben des P. Luis Gonçalves da Câmara († 15. März 1575).* AHSI 36 (1967) 252-266.

Gonzaga, S. Luigi, 1568-1591.

Voir n. 344, 354, 356.

454 Hünermann, Wilhelm. *Princ Gonzaga.* Zagreb (Grafičko poduzeće « 6 Maj ») 1967, 12°, 354 p. (= Biblioteka Gospina ogujišta, 1 2).

Traduction croate, par Filip Mašić S.I., du livre signalé dans AHSI 34 (1965) 393, n. 337.

Gottseer, Martin, 1648-1731.

455 Karasek-Langer, Alfred. *Der oberösterreichische Jesuit Martin Gottseer (1648-1731) als Krippenbauer in Sachsen, Ungarn und Schweden.* Oberösterreichische Heimatblätter 21 (Linz 1967) 42-57.

Gracián, Baltasar, 1601-1658.

Voir n. 346.

456 Cabré, María Dolores. *El poeta oscense Salinas y Gracián.* Jerónimo Zurita. Cuadernos de historia 16-18 (Zaragoza 1963-65) 275-293.

457 Gariano, M. C. *Simbolismo y alegoría en El Criticón de Gracián.* Asomante 22 (San Juan, Puerto Rico 1966) n. 2, 39-50.

458 Gracián, Baltasar. *Kunst der Weltklugheit.* Deutsch von Arthur Schopenhauer. Mit Zeichnungen von Gerhard Ulrich. — Gütersloh (Bertelsmann Lesering) 1966, 8°, 196 p.

459 Hafter, Monroe Z. *Gracián and Perfection.* Cambridge (Harvard University Press) 1966, 8°, viii-174 p. (= Harvard Studies in Romance Languages, 30).

460 Hafter, Monroe Z. *Gracian's Reputation in Eighteenth-Century Spain.* Dans: *Homenaje a Rodríguez-Moñino.* I (Madrid, Castalia 1966) 233-240.

461 Jones, Joseph R. *Topoi of Dedication in the Prologues of Gracian's Discreto and Guevara's Década.* Romance Notes 7 (Chapel Hill, N. C. 1965) 54-57.

462 Laurenti, Joseph L. *La admiración de Baltasar Gracián por Italia.* Archivo hispalense 43 (Sevilla 1965) 265-276.

463 Schröder, Gerhart. *Baltasar Graciáns « Criticón». Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Manierismus und Moralistik.* München (W. Fink) 1966, 8°, 218 p. (= Freiburger Schriften zur romanischen Philologie, 2).

CR. AHSI 35 (1966) 395-397 (M. Batllori).

464 Yrache, Luis. *Tres alusiones curiosas en « El Criticón».* Papeles de son armadans 43 (Madrid-Palma de Mallorca 1966) 259-264.

Grassi, Orazio, 1583-1654.

465 Costantini, Claudio. *Un battello insommergibile ideato da Orazio Grassi.* Nuova rivista storica 50 (Roma 1966) 731-737.

Gretser, Jakob, 1563-1625.

Voir n. 350.

466 Gusenbauer, Leopold. *Jakob Gretser und sein « Regnum humanitatis».* Phil. Diss. Wien 1954, 413 p. dactylogr.

Grimaldi, Francesco Maria, 1618-1663.

467 Marek, Jiří. *Les notions de la théorie ondulatoire de la lumière chez Grimaldi et Huygens.* Acta historiae rerum naturalium nec non technicarum, Special Issue 1 (Praha 1965) 131-147.

468 Savelli, Roberto. *Nel terzo centenario del « De lumine» di F. M. Grimaldi.* Ferrara (Università degli Studi) 1966, 8°, 28 p. (= Quaderni di storia della scienza e della medicina, 8).

Grossi, Ercole Giuseppe, 1805-1856.

469 Comandini, Romolo. *I moti di Rimini nel giudizio di un gesuita.* Rassegna storica del Risorgimento 53 (Roma 1966) 431-438.

Gruber, Josef, 1861-1952.

470 Ringler, Josef. *Zu P. Joseph Grubers Geschichte der kirchlichen Baukunst des 17. und 18. Jh. in Südtirol.* Der Schlern 40 (Bolzano 1966) 353-356.

Guerreiro, Bartolomeu, 1564-1642.

471 Guerreiro, Bartolomeu, S. I. *Jornada dos vassalos da Coroa de Portugal.* Rio de Janeiro (Biblioteca Nacional) 1966, 8°, 144. (= Coleção Rodolfo Garcia, Série A, Textos).

Réédition de l'opuscule publié à Lisbonne en 1625 avec une « *Nota explicativa*» de Wilson Lousada, p. 7-10, sur l'auteur et son travail.

Gundlach, Gustav, 1892-1963.

Voir n. 350.

472 Rauscher, Anton, S. I. *Die Ordnung des menschlichen Gesellschaft. In memoriam P. Gustav Gundlach S. I.* Ordo socialis 11 (Osnabrück 1963-64) 272-280.

Harrasser, Georg, 1869-1945.

473 GUEM, Otto. *Der Brunecker Schriftsteller P. Georg Harrasser S. I.* Der Schlern 37 (Bolzano 1963) 111-114.

Henriques, Henrique, 1520-1600.

474 HENRIQUES, Henrique, S. I. *Flos Sanctorum, entra Atiyâr Varalâru* [ou Histoire des saints]. [Introduit et édité par] Xavier RAJAMANICKAM S. I. — Tuttukkuti (Tamil Literary Society) 1967, 8°, LXXVI-678 p. (en tamil).

En dehors de l'introduction de l'éditeur (*Munnurai*, p. XXII-LXVI) voir aussi : SCHURHAMMER, Georg, S. I. *Preface*, p. XI-XIV. — WICKI, Joseph, S. I. *The Flos Sanctorum of Fr. Henriques, printed in Tamil in 1586*, p. XV-XXI (Traduction de l'article signalé dans AHSI 26 [1957] 373, n. 334).

475 WICKI, Joseph, S. I. *The Confraternity of Charity of Fr. Henry Henriques.* Indian Church History Review 1 (Serampore 1967) 3-8.

Hopkins, Gerard Manley, 1844-1889.

Voir n. 340.

476 AUGUST, Eugene Robert. *Word Inscapes : A Study of the Poetic Vocabulary of Gerard Manley Hopkins.* University of Pittsburgh, 1964, 151 p.

Résumé dans : Dissertation Abstracts 26 (Ann Arbor 1965-66) 3294-3295.

477 BATES, Ronald. « *The Windhover* ». Victorian Poetry 2 (Washington 1964) 63-64.

478 BENDER, Todd K. *Gerard Manley Hopkins. The Classical Background and Critical Reception of His Work.* Baltimore (John Hopkins Press) 1966, 8°, x-172 p.

479 BYRNE, Virginia C. *The Creator and the Maker in the Aesthetics of Gerard Manley Hopkins.* McNeese Review 14 (Lake Charles, La. 1963) 60-73.

480 COLSON, Ted Donald. *An Analysis of Selected Poems of Gerard Manley Hopkins for Oral Interpretation and a Study of His Poetic Theories.* Norman, University of Oklahoma, 1964, 248 p.

Résumé dans : Dissertation Abstracts 24 (Ann Arbor, Mich. 1963-64) 5604.

481 COMBECHER, Hans. *Drei viktorianische Gedichte.* Die neueren Sprachen 13 (Frankfurt/M. 1964) 257-267.

Voir : *Gerard Manley Hopkins (1844-1889) : God's Grandeur*, p. 265-267.

482 DAVIE, Donald. *Purity of Diction in English Verse.* London (Chatto and Windus) 1952, 8°, VIII-212 p.

Voir : *Hopkins as a Decadent Critic*, p. 160-182. — Réédition de l'article signalé dans AHSI 26 (1957) 374, n. 348.

483 DOHERTY, Francis. *A Note on « Spelt from Sibyl's Leaves ».* Essays in Criticism 14 (Oxford 1964) 428-432.

484 DOWNES, David A. *Hopkins and Thomism.* Victorian Poetry 3 (Washington 1965) 270-272.

485 DOWNES, David Anthony. *Victorian Portraits : Hopkins and Pater.* New York (Bookman Associates) 1965, 8°, 176 p.

486 DRISKELL, Leon V. *The Progressive Structure of « The Windhover ».* Renascence 19 (Milwaukee 1966-67) 30-36.

487 DURR, Robert A. *Hopkins' « No Worst, There is None ».* Explicator 11 (Columbia, S. C. 1952-53) Item 11.

488 FIKE, Francis George, Jr. *The Influence of John Ruskin Upon the Aesthetic Theory and Practice of Gerard Manley Hopkins.* Stanford University, 1964, 244 p.

Résumé dans : Dissertation Abstracts 25 (Ann Arbor, Mich. 1964-65) 1208.

489 FLINN, S. *Scotus and Hopkins : Christian Metaphysics and Poetic Creativity.* Duns Scotus Philosophical Convention, Report 26 (Cleveland, Ohio 1962) 50-94.

490 FRANZ, Louis Joseph. *The Concept of the « Mystical Body of Christ» in Selected Poems by Gerard Manley Hopkins.* Los Angeles, University of Southern California, 1966, 253 p.

Résumé dans : Dissertation Abstracts 27 (Ann Arbor 1966-67) 3045-A.

491 GOLDHURST, R. *Translation : sine qua non. Bowra and Hopkins.* Classical Journal 50 (Evanston, Ill. 1954-55) 5-10.

492 HAAS, Rudolf. *Wege zur englischen Lyrik in Wissenschaft und Unterricht. Interpretationen.* Heidelberg (Quelle und Meyer) 1962, 8°, 196 p.

Voir : *Gerard Manley Hopkins : zwei Gedichte*, p. 130-143.

493 HAFLEY, James. *Hopkins : « A Little Sickness in the Air».* Arizona Quarterly 20 (Tucson 1964) 215-222.

494 HARTMAN, Geoffrey H. *Hopkins : A Collection of Critical Essays.* Edited by ... Englewood Cliffs, N. J. (Prentice-Hall) 1966, 8°, VIII-182 p. (= Twentieth Century Views).

Réédition de 13 articles :

HARTMAN, Geofrey H. *Introduction : Poetry and Justification*, p. 1-15.

LEAVIS, F. R. *Gerard Manley Hopkins*, p. 17-36. — Première édition dans : ID. *New Bearings in English Poetry* (London, Chatto and Windus 1932) 159-193.

WINTERS, Yvor. *Gerard Manley Hopkins*, p. 37-56. — La première et la 3e partie du chapitre signalé dans AHSI 32 (1963) 387, n. 491.

WAIN, John. *An Idiom of Desperation*, p. 57-70. — Cf. AHSI 30 (1961) 454, n. 403, et 33 (1964) 410, n. 546.

BRIDGES, Robert. *The Oddities of Genius*, p. 71-75. — Publié comme « Preface to Notes» de la première édition de « The Poems of Gerard Manley Hopkins» (London, Oxford University Press 1918).

GUARDINI, Romano. *Aesthetic-Theological Thoughts on « The Windhover»*, p. 76-79. — Traduction de l'article signalé dans AHSI 33 (1964) 410, n. 533.

McLUHAN, Herbert Marshall. *The Analogical Mirrors*, p. 80-88. — Première édition dans : Kenyon Review 6 (1944) 322-332.

MILLER, J. Hillis. *The Univocal Chiming*, p. 89-116. — Pages 276-317 de l'étude signalé ci-dessous au n. 517.

HARTMAN, Geoffrey H. *The Dialectic of Sense-Perception*, p. 117-130. — Cf. AHSI 26 (1957) 374, n. 356, avec nouveau titre.

MELCHIORI, Giorgio. *Two Mannerists: James and Hopkins*, p. 131-143. — Cf. n. 512.

MATTHEISSEN, F. O. *Hopkins and Whitman*, p. 144-150. — Pages 584-591 du livre: *American Renaissance : Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman* (London, Oxford University Press 1941).

ONG, Walter J., S. I. *Sprung Rhythm and English Tradition*, p. 151-159. — Une partie (p. 159-168 et 170-172) de l'étude signalée dans AHSI 18 (1949) 331, n. 218.

BURKHARDT, Sigurd. *Poetry and the Language of Communion*, p. 160-167. — Paru dans : Centennial Review 4 (1960).

WARREN, Austin. *Instress of Inscape*, p. 168-177. — Première édition dans : Kenyon Review 6 (1944) 369-382.

495 HILL, Archibald A. *« The Windhover» Revisited : Linguistic Analysis of Poetry Reassessed.* Texas Studies in Literature and Language 7 (Austin 1966) 349-359.

496 HOHOFF, Curt. *Hopkins, ein Dichter der Schöpfung.* Dans : ID. *Schnittpunkte. Gesammelte Aufsätze* (Stuttgart, Deutsche Verlags--Anstalt 1963) 195-205.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 33 (1964) 410, n. 534.

497 HOPKINS, Gerard Manley. *The Poems of ...* Fourth Edition based on the First Edition of 1918 and enlarged to incorporate all known Poems and Fragments. Edited with additional Notes, a Foreword on the Revised Text, and a new Biographical and Critical Introduction by W. H. GARDNER and N. H. MACKENZIE. — London (Oxford University Press) 1967, 8°, LXVI-362 p.

Cf. AHSI 21 (1952) 447, n. 277.

498 HOPKINS, Gerard Manley. *Selected Poems.* With Introduction and Notes by James REEVES. Reprint. — New York (Barnes and Noble) 1965, 12°, XXVIII-104 p.
Cf. AHSI 22 (1953) 731, n. 504.

499 HUNTER, Jim. *Gerard Manley Hopkins.* London (Evans Brothers) 1966, 8°, 160 p. (= Literature in Perspective).

500 KENNEALLY, John Daniel. *The Personal and Literary Relationship of Gerard Manley Hopkins and Richard Watson Dixon.* New York, Fodham University, 1966, 357 p.
Résumé dans : Dissertation Abstracts 27 (Ann Arbor 1966-67) 458-A.

501 KING, Donald R. *The Vision of « Being» in Hopkins Poetry and Ruskin's Modern Painters.* Discourse 9 (Moorhead, Minn. 1966) 316-324.

502 KLOTZ, Rose Mosen. *Verbal Counterpoint in the Poetry of Gerard Manley Hopkins.* Madison, University of Wisconsin, 1966, 193 p.
Résumé dans : Dissertation Abstracts 27 (Ann Arbor 1966-67) 1058A-1059A.

503 KOPPER, Edward A., Jr. *Hopkins' « The Windhover».* Explicator 22 (Columbia, S. C. 1963-64) Item 54.

504 LEAVIS, F. R. *The Common Pursuit.* London (Chatto and Windus) 1952, 8°, 308 p. — Second Impression 1953.
Voir : *Gerard Manley Hopkins*, p. 44-58 ; *The Letters of Gerard Manley Hopkins*, p. 59-72.

505 LEAVIS, F. R. *New Bearings in English Poetry. A Study of the Contemporary Situation.* Ann Arbor (University of Michigan Press) 1960, 8°, VIII-238 p. (= Ann Arbor Paperbacks, AA 36).
Voir : *Gerard Manley Hopkins*, p. 159-193.

506 LEES, Francis Noel. *Gerard Manley Hopkins.* New York-London (Columbia University Press) 1967, 8°, 48 p. (= Columbia Essays on Modern Writers).

507 LITZINGER, Boyd. *The Pattern of Ascent in Hopkins.* Victorian Poetry 2 (Washington 1964) 43-47.

508 LUKANITSCH, Ruth Marion. *The Relationship of the Figures of Sound to the Rythm in Certain Poems of Gerard Manley Hopkins.* Evanston and Chicago, Northwestern University, 1963, 220 p.
Resumé dans : Dissertation Abstracts 25 (Ann Arbor, Mich. 1964-65) 696.

509 MACKENZIE, Norman H. *Hopkins among the Victorians : Form in Art and Nature.* Dans : *English Studies Today.* III (Edinburg, University Press 1964) 155-168.

510 McNAMARA, Peter L. *Motivation and Meaning in the « Terrible Sonnets».* Renascence 16 (Milwaukee 1963-64) 78-80, 94.

511 MARSH, Derick. *Part, Pen, Pack : A Critical Reading of Two Poems by G. M. Hopkins.* Balcony. The Sydney Review, n. 2 (1965) 19-27.
A ce propos : TALBOT, Norman. *A Note on « God's Grandeur».* Ibidem, n. 3 (1965) 46.

512 MELCHIORI, Giorgio. *Two Mannerists : James and Hopkins.* Dans : *The Tightrope Walkers* (New York, Macmillan 1956) 13-33.
Traduction de l'article signalé dans AHSI 29 (1960) 481, n. 430.

513 MELIN, Lars. *Gerard Manley Hopkins.* Credo 48 (Uppsala 1967) 174-178.

514 MERCER, W. C. *G. M. Hopkins and R. Jefferies.* Notes and Queries 197 (Oxford 1952) 217.

515 MICKLEWIGHT, F. M. *G. M. Hopkins and Provost Fortescue.* Notes and Queries 197 (Oxford 1952) 165-172.

516 Miller, Bruce E. *On « The Windhover».* Victorian Poetry 2 (Washington 1964) 115-119.

517 Miller, J. Hillis. *The Disappearance of God : Five Nineteenth-Century Writers.* Cambridge (Harvard University Press) 1963, 8°, xii-368 p.
Voir : *Gerard Manley Hopkins*, p. 270-359.

518 Noel, Mary. *Gathering to a Greatness : A Study of God's Grandeur.* English Journal 52 (Chicago 1964) 285-287.

519 Olney, James Leslie. *George Herbert and Gerard Manley Hopkins : A Comparative Study in Two Religious Poets.* New York, Columbia University, 1963, 252 p.
Résumé dans : Dissertation Abstracts 25 (Ann Arbor, Mich. 1964-65) 1895-1896.

520 Pearson, W. H. *G. M. Hopkins and Provost Fortescue.* Notes and Queries 196 Oxford 1951) 431-433.

521 Pendexter, Hugh. *Hopkins' « God's Grandeur».* Explicator 23 (Columbia, S. C. 1964-65) Item 2.

522 Phare, Elsie Elizabeth. *The Poetry of Gerard Manley Hopkins. A Survey and Commentary.* New York (Russel and Russel) 1967, 8°, 150 p.

523 Piontek, Heinz. *Dienst als Dank. Gerard Manley Hopkins in neuen Übertragungen.* Zeitwende 35 (Hamburg 1964) 317-326.

524 Rang, Bernhard. *Gerard Manley Hopkins, ein christlicher Dichter.* Quatember 30 (Kassel 1965-66) 24-28.

525 Reiman, Donald H. *Hopkins' « Ooze of Oil» Rises Again.* Victorian Poetry 4 (Washington 1966) 39-42.

526 Sharples, Marian. *Conjecturing a Date for Hopkins' « St. Thecla».* Victorian Poetry 4 (Washington 1966) 204-209.

527 Singh, Yashoda N. *Gerard Manley Hopkins : A Problem of Prosody.* English Miscellany (Delhi 1963) n. 2, 49-56.

528 Smith, Grover. *A Source for Hopkins' « Spring and Fall» in « The Mill on the Floss» ?* English Language Note 1 (Boulder, Colorado 1963-64) 43-46.

529 Storey, Graham. *Hopkins : Selections.* Chosen and edited by ... — London (Oxford University Press) 1967, 8°, viii-206 p. (= New Oxford English Series).

530 Thompson, A. K. *Gerard Manley Hopkins.* Opinion 8 (Adelaide 1964) Aug., 16-28.

531 Watson, Thomas L. *Hopkins' « God's Grandeur».* Explicator 22 (Columbia, S. C. 1963-64) Item 47.

532 Wilder, Amos N. *Gerard Manley Hopkins : The Priest as Poet.* Dans : Id. *Modern Poetry and the Christian Tradition* (New York, Ch. Scribner's Sons 1952) 148-175.

533 Winter, J. L. *Notes on « The Windhover».* Victorian Poetry 4 (Washington 1966) 212-213.

Hosschius, Sidronius, 1596-1653.

534 Vannobel, R. *Sidronius Hosschius van Merkem.* Iepers Kwartier 2 (1966) 28-31.

Jouen, Louis, 1805-1872.

535 Blot, Bernard, S. I. *Radama II vu par le Père Jouen.* Bulletin de l'Académie malgache 41 (Tananarive 1963) 137-147.

Jousse, Marcel, 1886-1961.

536 Delpech, Léon-Jacques. *Un renouvellement des sciences de l'homme : l'anthropologie du geste de Marcel Jousse.* Sciences ecclésiastiques 18 (Montréal 1966) 395-412.
Bibliographie de Marcel Jousse, p. 412.

Kino, Eusebio Francesco, 1645-1711.

537 BURRUS, Ernest J., S. I. *The Duchess of Aveiro and the Foreign Missions.* Jesuit Bulletin 46 (St. Louis 1967) n. 2, 6-7.

A propos du livre signalé dans AHSI 34 (1965) 395, n. 372.

538 BURRUS, Ernest J., S. I. *Finding of Kino's Grave. A Resume.* Jesuit Bulletin 45 (Saint Louis 1966) n. 5, 6-7 et 18-19.

539 *Father Kino in Arizona.* Phoenix (Arizona Historical Foundation) 1966, 4°, XVIII-142 p., ill.

SMITH, Fay Jackson. *The Relación diaria of Father Kino*, p. 1-52.
KESSELL, John L. *Peaceful Conquest in Southern Arizona*, p. 53-95.
FOX, Francis J., S. I. *Bibliography*, p. 97-122.
CR. New Mexico Hist. Rev. 42 (1967) 242-243 (A. H. Schroeder).

540 HEALD, Weldon F. *Eusebio Kino, Southwest Pioneer.* Desert 23 (Palm Desert, Calif. 1960) December, 14-17.

Résumé : *First Rider of the Devil's Highway.* Catholic Digest 25 (St. Paul, Minn. 1961) March, 89-94.

541 HUNT, Frazier and Robert. *Father Kino's Mustangs.* Arizona Highways 28 (Tucson 1952) January, 32-35.

Chapitre du livre des mêmes auteurs : *Horses and Heroes* (New York 1949).

542 IVES, Ronald L. *Congratulamini mihi ... Honor is paid a great man two and a half centuries after his death.* Explorers Journal 45 (New York 1967) 112-114.

543 IVES, Ronald L. *Kino's Exploration of the Pinacate Region.* Journal of Arizona History 7 (Tucson 1966) n. 2, 59-75.

544 [*Padre Eusebio Francisco Kino.*] Letras de Sonora, n. 7 (Hermosillo, Sonora 1966) 62 p., ill.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto. *El fruto del esfuerzo*, p. 15-19.
BURRUS, Ernesto José, S. I. *La autoridad máxima reconoce los restos del Padre Kino*, p. 21-26.
ACUÑA, Cruz G. *Para los que duden ... En busca del Padre Kino*, p. 29-50.
MEEK, George. *Las misiones del Padre Kino*, p. 55-62.

545 PEÑALOSA, Joaquín Antonio. *El Padre Kino, insigne forjador de la civilización del Noroeste del país.* Lectura 171 (México 1966) n. 3, 79-81.

546 SCHAUS, D. *Eusebio Francisco Kino, Arizona Pioneer Cowman.* Arizona Cattlelog 19 (Phoenix 1963) 3-5.

547 STEFFAN, Jack. *Padre Kino and the Trail to the Pacific.* New York (P. J. Kenedy) 1960, 8°, 188 p. (American Background Books, 14).

548 THAYER, John. *Desert Padre, Eusebio Francisco Kino.* Milwaukee (Bruce) 1959, 8°, 154 p.

549 VASSAR, M. A. *Father Kino, the Light of a Savage World.* Phoenix Point West 5 (1963) 31-33.

Kircher, Athanasius, 1601-1680.

Voir n. 338.

550 KIRCHER, Athanasius. *Musurgia universalis (Rome 1650) : The Section on Musical Instruments.* Translated and editated by Frederic Baron CRANE. Thèse de doctorat. — Iowa City, State University of Iowa 1956, XL-173 p.

551 TARGOSZ-KRETOWA, Karolina, *Korespondencja uczonych polskich z Athanasiusem Kircherem* [Correspondance des savants polonais avec A.K.]. Sprawozdanie z Prac Naukowych Wydziału Nauk Społecznych 7 (Wrocław-Warszawa-Kraków 1964) n. 4, 34-35.

Kniaźnin Franciszek Dionizy, 1750-1807.

552 JASTRUN, Mieczysław. *Kniaźnin.* Poezja 2 (Warszawa 1966) n. 10, 64-67.

553 Szpakowska, Maria Małgorzata. *Ogień i żal. O słownictwie wierszy miłosnych Kniaźnina i Karpińskiego* [Le feu et le chagrin. Sur les termes des poésies érotiques de K. et K.]. Pamiętnik Literacki 57 (Wrocław-Warszawa-Kraków 1966) 491-507.

Kochański, Adam, 1631-1700.

554 Krysicki, Włodzimierz. *Adam Kochański.* Dans : *Poczet wielkich matematyków* [Catalogue des grands mathématiciens] (Warszawa, Nasza Księgarnia 1965) 47-49.

Koniáš, Antonín, 1691-1760.

555 Cesnaková-Michalcová, Milena. *Koniášovy klíče a index jako pramen bibliografický* [La « Clef» et l'« Index» de K. comme source bibliographique]. Česká bibliografie. Sborník statí a materiálů 1 (Praha 1959) 63-104 ; résumé allemand, p. 277.

Labadie, Jean de, 1610-1674, jésuite jusqu'en 1639.

556 Linde, S. van der. *De betekenis van de Heilige Geest in het spiritualistisch piëtisme van de Labadisten.* Dans : *De Spiritu Sancto. Bijdragen tot de leer van de Heilige Geest* (Utrecht, Kemink en Zoon 1964) 151-179.

Laínez, Diego, 1512-1565.

557 Celtiberia 15 (Soria 1965) 163-243 et 14 pl. Número conmemorativo del IV centenario de la muerte de Diego Laínez.

Martínez de Azagra, Andrés. *En torno a Laynez y su psicología,* p. 167-198.
Zamora Lucas, Florentino. *Diego Laínez y su villa de Almazán,* p. 199-211.
Pérez-Rioja, José Antonio. *Una bibliografía en torno al P. Diego Laínez,* p. 213-243.

Lambillotte, Louis, 1796-1855.

558 Irtenkauf, Wolfgang. *Lambillotte, Louis.* Die Musik in Geschichte und Gegenwart VIII (Kassel 1960) 133.

Lancicius (Łęczycki), Mikołaj, 1574-1652.

559 Valentini, Eugenio. *La vocazione religiosa secondo il Ven. Lancizio.* Vita religiosa 3 (Roma 1967) 136-158.

Landívar, Rafael, 1736-1791.

560 Bendfeldt Rojas, Lourdes. *Tópicos en la bibliografía landivariana.* Universidad de San Carlos, n. 61 (Guatemala 1963) 70-171.

561 Mancini Giancarlo, Guido. *La « Rusticatio mexicana» de Rafael Landívar.* Dans : *Miscelánea americanista. Homenaje a A. Ballesteros Beretta.* II (Madrid, C. S. I. C. Instituto « Gonzalo Fernández de Oviedo», 1951) 201-211.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 20 (1951) 393, n. 245.

562 Pardo, José Joaquín. *Biografía de Rafael Landívar y Caballero, autor del poema Rusticatio mexicana.* Humanidades 4 (Guatemala 1964) n. 2, 3-52.

563 Putzeys A., Guillermo. *Lo vegetal en la Rusticatio mexicana.* Universidad de San Carlos, n. 61 (Guatemala 1963) 35-67.

564 Zertuche, Francisco M. *La « Rusticatio Mexicana» de Rafael Landívar.* Dans : Id. *Literatura mexicana en los siglos XVI, XVII y XVIII* (Monterrey, Universidad de Nuevo León 1957) 107-125.

Lang, Franz, 1654-1725.

565 Kindig, Werner. *Franz Lang. Ein Jesuitendramatiker des Spätbarock.* Graz, 1966, 4°, 191 p. dactyl., 7 pl.

La Nuza, Luigi, 1591-1656.

Voir n. 344.

566 Giorgianni, Giovanni, S. I. *Il Ven. P. Luigi La Nuza S. I.* Palermo (Casa Professa) 1953, 12°, 20 p.

La Palma, Luis de, 1560-1641.

567 LA PALMA, Luis de, S. I. *Obras. Historia de la sagrada pasión. Camino espiritual. Práctica y breve declaración del Camino espiritual.* Introducción, estudio y notas de Francisco X. RODRÍGUEZ MOLERO S. I. — Madrid (Editorial Católica) 1967, 8°, XXVIII-936. (= Biblioteca de autores cristianos, 261).

Dans l'introduction : 1. *Biografía*, p. 3-21 ; 2. *Obras*, p. 21-36 ; 3. *El autor ascético*, p. 36-49 ; 4. *El teólogo*, p. 50-61.

CR. Espíritu, n. 55 (1967) 92-93 (J. Roig Gironella).

568 RICARD, Robert. *Les vertus chrétiennes d'un marchand toledan : Don Gonzalo de la Palma.* Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 4 (Köln-Graz 1967) 374-385.

Écrit du P. Luis de la Palma sur son père.

Larramendi, Manuel de, 1690-1766.

569 AROCENA, Fausto - BERRUEZO, José. - TELLECHEA, José Ignacio. *Colección de documentos inéditos para la historia de Guipúzcoa. 7. Fascículo dedicado a la conmemoración del segundo centenario del fallecimiento del P. Manuel de Larramendi S. I.* San Sebastián (Diputación de Guipuzcoa) 1966, 8°, 206 p.

Les premiers documents (p. 7-11) ont été publiés aussi dans : Boletín de la Real Sociedad vascongada de los amigos del país 22 (San Sebastián 1966) 258-259.

570 MICHELENA, Luis. *Historia de la literatura vasca.* Madrid (Ediciones S. Minotauro) 1960, 12°, 184 p.

Voir : *El P. Larramendi*, p. 93-99.

571 MICHELENA, Luis. *La obra del P. Manuel de Larramendi (1690-1766).* Oviedo (Universidad) 1959, 8°, 28 p. (= Cuadernos de la Cátedra Feijóo, 6).

572 TELLECHEA IDIGORAS, J. Ignacio. *El jesuita Manuel de Larramendi. Miscelánea con motivo de su centenario (1766-1966).* Boletín de la Real Sociedad vascongada de los amigos del país 22 (San Sebastián 1966) 307-360.

Bibliografía sobre Larramendi, p. 358-360.

Laval, Antoine de, 1664-1728.

573 MULCRONE, Thomas F., S. I. *Antoine de Laval S. I. et Dauphin Island (1720).* Alabama Review 20 (1967) 69-76.

Ledesma, Diego de, 1519-1575.

574 LEBEDYS, Jurgis. *Mikalojus Daukša.* Vilnius (Valstybinė Grožinės Literatûros Leidykla) 1963, 8°, 424 p.

Voir : *J. Ledesmos katekizmo vertimas* [La version du catéchisme de J. Ledesma], p. 203-224; *J. Vujeko postilės vertimas* [La version des commentaires de J. Wujek], p. 225-269.

Leiber, Robert, 1887-1967.

575 GALLI, Mario von, S. I. *Ein unbedankter Diener.* Orientierung 31 (Zürich 1967) 37-39.

576 SCHNEIDER, Burkhart, S. I. *P. Robert Leiber S. I.* Korrespondenzblat für die Alumnen des Collegium Germanicum et Hungaricum 74 (Roma 1967) n. 1, 6-10.

Le Jeune, Paul, 1591-1664.

Voir n. 345.

577 POULIOT, Léon, S. I. *La contribution du P. Paul Le Jeune aux Relations des jésuites de 1650 à 1663.* Bulletin des recherches historiques 68 (Québec 1966) 49-53, 77-85.

578 POULIOT, Léon, S. I. *Le Père Paul Le Jeune et la « Relation » de 1643.* Lettres du Bas-Canada 20 (Montréal 1966) 159-165.

Levie, Jean, 1885-1966.

579 MATAGNE, Ch., S. I. *Le Révérend Père Jean Levie S. I., directeur de la « Nouvelle revue théologique» (1926-1951).* Nouvelle revue théologique 88 (Louvain 1966) 897-906, portrait.

Licent, Émile, 1876-1952.

580 BEYLARD, Hugues, S. I. *Le Père Émile Licent (1876-1952).* Quinzaine diocésaine de Cambrai (1964) 427-430.

581 CUÉNOT, Claude. *Le Révérend Père Émile Licent S. I.* Bulletin de la Société des études indochinoises 41 (Saigon 1966) 9-83.

Premier essai de bibliographie, p. 61-83.

Linck, Wenceslaus, 1736-après 1790.

582 BURRUS, Ernest J., S. I. *Wenceslaus Linck's Reports and Letters, 1762-1778.* Translated into English, edited, and annotated by ... — Los Angeles (Dawson's Book Shop) 1967, 8°, 96 p. (= Baja California Travels Series, 9).

CR. Western Explorer 4 (1967) n. 3, 13-15 (J. M. Jensen).

Lobo, Jerónimo, 1594-1678.

583 BECKINGHAM, C. F. *The Travels of Jerónimo Lobo.* Journal of Ethiopian Studies 4 (Addis Ababa 1966) 1-4.

Cf. AHSI 35 (1966) 458, n. 492.

Lugo, Juan de, 1583-1660.

584 BACIERO, Carlos, S. I. *Juan de Lugo y su autógrafo inédito de filosofía.* Miscelánea Comillas 46 (1966) 169-212.

Magne, Augusto, 1887-1966.

585 LEITE, J. F. Marques. *Augusto Magne S. I. e a filologia no Brasil.* Verbum 33 (Rio de Janeiro 1966) 275-286.

Bibliographie, p. 280-286.

586 LOPES, Francisco Leme S. I. *Augusto Magne S. I., humanista cristão, expoente da cultura clássica (1887-1966).* Verbum 33 (Rio de Janeiro 1966) 255-274.

Maillart, Petrus, 1585-1640.

587 HELMER, Gert. *Den gheestelijcken Nachtegael. Een liedboek uit de zeventiende eeuw.* Nijmegen (Gebr. Janssen) 1966, 8°, VI-176 p.

Cette collection de chants a été composée probablement, d'après l'éditeur, par le P. Maillart.

Makeblijde, Lodewijk, 1565-1630.

588 KUYPER, D. *Enige kanttekeningen bij de Hymnen en Gezangen van Lodewijk Makeblijde.* Leuvense Bijdragen 55 (1966) 140-142.

A propos du livre signalé dans AHSI 33 (1964) 414, n. 599.

Manera, Francesco, 1798-1847.

589 COMANDINI, Romolo. *Una nobile figura della Restaurazione : il Padre Francesco Manera S.I. (con documenti inediti).* La Zagaglia 9 (Lecce 1967) 279-305.

Maréchal, Joseph, 1878-1944.

Voir n. 333.

590 YÜAN, Matthaeus, S. I. *Reconstruire la IVe voie de saint Thomas selon la philosophie du Père Joseph Maréchal S. I.* Excerpta ex dissertatione ad lauream in facultate philosophica Pontificiae Universitatis Gregorianae. — Taichung 1966, 8°, 70 p.

Martindale, Cyril Charlie, 1879-1963.

591 CARAMAN, Philip, S. I. *C. C. Martindale. A Biography.* London (Longmans) 1967, 8°, XVI-244 p.

CR. AHSI 36 (1967) 333-335 (I. Iparraguirre) ; Times Lit. Suppl. 66 (1967) 247 ; Month, N. S. 37 (1967) 243-244 (N. Abercrombie).

Martini, Martino, 1614-1661.

592 HAMANN, Günter. *Das Leben der Chinesen in der Sicht eines Tiroler Missionars des 17. Jahrhunderts.* Archiv für österreichische Geschichte 125 (Wien 1966) 96-120.

Matignon, Ambroise, 1824-1913.

593 HOLSTEIN, Henri, S. I. *Lettres du Père Victor Dechamps au Père Ambroise Matignon.* Recherches de science religieuse 55 (Paris 1967) 413-426.

Mayer, Rupert, 1876-1945.

Voir n. 344, 353.

594 KOERBLING, Anton, S. I. *P. Rupert Mayer S. I. (23.1.1876—1.11.1945) und der Mann von heute.* München, 1965, 12°, 32 p.

Miege, John B., 1815-1884.

595 HESS, M. Whitcomb. *The Church and North America : Bishop Miège S. I. A Page of American History.* Contemporary Review 210 (London 1967) 36-39.

Molina, Juan Ignacio, 1740-1829.

596 GUNCKEL, Hugo. *Analogías poco observadas entre los tres reinos de la naturaleza, según Juan Ignacio Molina.* Boletín de la Universidad de Chile, n. 61-62 (Santiago de Chile 1965) 4-17.

597 GUNCKEL, Hugo. *El origen del hombre americano según el naturalista chileno Juan I. Molina.* Boletín de la Universidad de Chile, n. 57 (Santiago de Chile 1965) 43-49.

598 JARAMILLO BARRIGA, Rodolfo. *El abate Juan Ignacio Molina, primer evolucionista y precursor de Teilhard de Chardin.* Mapocho 3/8 (Santiago de Chile 1965) n. 2, 38-53.

599 JARAMILLO BARRIGA, Rodolfo. *Diario inédito del abate Molina.* Atena, n. 409 (Concepción, Chile 1965) 127-136.

600 ROJAS MIX, Miguel A. *El abate Molina y su obra.* Anales de la Universidad de Chile, n. 133 (Santiago de Chile 1965) 5-24.

Molina, Luis de, 1535-1600.

601 MOLINA, Luis de, S. I. *De caritate. Comentario a la 2-2, qq. 26-29.* Edición del Ms. 1851, Coimbra, Biblioteca da Universidade, por Eduardo MOORE S. I. Archivo teológico granadino 29 (1966) 181-248.

Suite e fin de l'article signalé dans AHSI 29 (1966) 460, n. 512.

602 SMITH, Gerard, S. I. *Freedom in Molina.* Chicago (Loyola University Press) 1966, 8°, x-230 p.

Mourão, João, 1681-1726.

603 *Pe. João Mourão S. I.* Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau 64 (1966) 736-749.

Murillo Valverde, Pedro, 1696-1753.

604 QUIRINO, Carlos. *Philippine Cartography (1320-1899).* Second revised edition with an introduction by R. A. SKELTON. — Amsterdam (N. Israel) 1963, 4°, XIV-140 p., 34 fig.

Voir : *Murillo Velarde's famous chart,* p. 45-62.

Murray, John Courtney, 1904-1967.

605 COGLEY, John. *John Courtney Murray.* America 117 (New York 1967) 220-221.

Nadal, Jerónimo, 1507-1580.

606 CODINA MIR, Gabriel, S. I. *La ordenación y el doctorado en teología de Jerónimo Nadal en Aviñón (1537-1538).* AHSI 36 (1967) 247-251.

Naruszewicz, Adam, 1733-1796.
Voir n. 196.

607 ALEKSANDROWICZ, Alina. *Twórczość satyryczna Adama Naruszewicza* [Les œuvres satyriques d'A. N.] Wrocław (Zakład Narodowy imienia Ossolińskich) 1964, 8°, 320 p. (= Studia z okresu Oświecenia, 1).
CR. Pamiętnik Literacki 57 (1966) 257-269 (J. Platt).

608 NARUSZEWICZ, Adam. *Liryki wybrane* [Poésies choisies]. Wybrał i wstępem poprzedził Juliusz W. GOMULICKI. — Warszawa (Państwowy Instytut Wydawniczy) 1964, 8°, 212 p.
Voir dans l'introduction : *Krzywda Naruszewicza* [Tort par N.], p. 5-37.

609 NOWAK-DŁUŻEWSKI, Juliusz. *O Adamie Naruszewiczu, poecie panegirycznym* [A. N. poète panégyriste]. Prace Filologiczne 18 (Warszawa 1965) 291-297.

Nidhard, Johann Eberhard, 1607-1681.

610 ZERLIK, Alfred. *Kardinal Johann Eberhard Nidhard aus Oberösterreich.* Jahresbericht des Bundesrealgymnasiums Linz (1964-65) 5-18.
Cf. AHSI 34 (1965) 399, n. 425.

Nóbrega, Manuel da, 1517-1570.

611 BLANCO VILLALTA, Jorge C. *Manuel da Nóbrega, primer cronista de la conquista del Brasil.* Boletín de la Academia argentina de letras 29 (Buenos Aires 1964) 287-304.

Odescalchi, Carolo, 1785-1841.

612 CECCARIUS [= CECCARELLI, Giuseppe]. *Come il cardinale Odescalchi rinunciò alla porpora.* Strenna dei romanisti 28 (Roma 1967) 85-88.

Palgrave, William Gifford, 1826-1888, jésuite jusqu'en 1865.

613 BRAUDE, Benjamin Meir. *The Spiritual Quest of William Gifford Palgrave : A Jesuit Mission to Arabia.* Thèse de Harvard College, Cambridge, Mass. 1967, 135 p.

614 VILLÁNYI, Andrew. *Hundred Years Palgrave in Arabia.* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 22 (Schöneck 1966) 56-57.

Papebroch, Daniel, 1628-1714.
Voir n. 124.

615 GRANNELL, Fergal, O. F. M. *Letters of Daniel Papebroch S. I. to Francis Harold O. F. M. (1665-1690).* Archivum franciscanum historicum 59 (Firenze 1966) 385-455.

Pardies, Ignace Gaston, 1636-1714.

616 ZIGGELAAR, August, S. I. *Les premières démonstrations du tautochronisme de la cycloïde, et une conséquence pour la théorie de la vibration harmonique. Études sur Ignace Gaston Pardies,* II. Centaurus 12 (Copenhagen 1967) 21-37.
Cf. AHSI 35 (1966) 461, n. 524.

Pardinas, Miguel Agustín, 1915-1966.

617 PARDINAS, Miguel Agustín, S. I. *Un testigo de Cristo. Autobiografía, 1915-1966.* México (Buena prensa) 1967, 8°, 226 p., ill.

Parhammer, Ignaz, 1715-1786.

618 SCHMITZ, Trude. *Ignaz Parhammer S. I.* Jahresbericht des Bundesrealgymnasiums für Mädchen und der Frauenoberschule Wien XVII (1961-62) 5-15.

Parrenin, Dominique, 1665-1741.

619 DUPERRAT, B. *Un jésuite jurassien, médiateur entre Pékin et Moscou.* Presse médicale 73 (Paris 1965) 2710.

Parsons, Robert, 1540-1610.
Voir n. 334-336.

620 Flindall, R. P. *Parsons, Apologists, and Justices of the Peace.* Church Quarterly Review 167 (London 1966) 180-188.

621 Parish, John E. *Robert Parsons and the English Counter-Reformation.* Rice University Studies 52 (Houston 1966) n. 1, 1-80.

Pázmány, Péter, 1570-1637.
Voir n. 157, 159.

622 Büky, Béla. *Hogyan korrigált Pázmány Péter ?* [Comment corrigait P. P.]. Magyar Nyelv 58 (Budapest 1962) 346-356.

Peltanus, Theodorus, (**Thonis,** Dierijck), † 1584.

623 Remans, A. *Uit het Gichtenarchief van de ' Banck van Pelt ' (16e eeuw).* Limburg 45 (1966) 231-247.

Perlin, Juan de, 1569-1638.

624 Stöhr, Johannes. *Die theologische Wissenschaftslehre des Juan de Perlin S. I. (1569-1638).* Münster (Aschendorff) 1967, 8°, 434 p. (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. II. Reihe, 11).

Piccirelli, Giuseppe, 1841-1918.

625 Albino, Ettore, S. I. *Padre Piccirelli S. I. teologo e asceta.* Societas 19 (Napoli 1967) 103-113.

Pichon, Almire, 1843-1919.

626 Pichon, Almire, S. I. *Retraite.* Éditée et présentée par André Combes. — Roma (Pont. Univ. Lateranense), Paris (J. Vrin) 1967, 8°, 314 p., portrait. (= Spiritualitas, 5).
Dans la *Préface* (p. 7-93), l'éditeur expose la vie du P. Pichon et ses relations avec sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

Pignatelli, S. José, 1737-1811.
Voir n. 354, 356.

627 García Miralles, Manuel, O. P. *¿ El beato Miguel de Fabra, castellano, catalán o aragonés ?* Analecta sacra Tarraconensia 38 (Barcelona 1966) 309-316.
Voir : *Dos cartas inéditas de san José Pignatelli,* p. 314-316, 1 fac-similé.

Pijart, Pierre, 1608-1679.
Voir n. 345.

628 Desjardins, Paul, S. I. *Le Père Pierre Pijart (1608-1679).* Lettres du Bas-Canada 20 (Montréal 1966) 193-215 ; 21 (1967) 10-35.

Point, Nicolas, 1799-1868.

629 Donnelly, Joseph P., S. I. *Wilderness Kingdom. Indian Life in the Rocky Mountains : 1840-1847. The Journals and Paintings of Nicolas Point S. I.* Translated and introduced by ... — With an appreciation by John C. Ewers. — New York-Chicago-San Francisco (Holt, Rinehart and Winston) 1967, 4°, xiv-274 p., ill.

630 McDermott, J. F. *De Smet's Illustrator : Father Nicholas Point.* Nebraska History 33 (Lincoln, Neb. 1952) 35-40.

Poisson, Charles, 1882-1965.

631 Tréfouel J. *Charles Poisson.* Comptes rendus de l'Académie des sciences 261 (Paris 1965) 5258.

Pozzo, Andrea, 1643-1709.

632 Kerber, Bernhard. *Ein unveröffentlichtes Hauptwerk Andrea Pozzos.* Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde 60 (Freiburg 1965) 280-282.
Il s'agit d'une peinture placée devant l'autel de S. Ignace au Gesù.

633 Portoghesi, Paolo. *Roma barocca. Storia di una civiltà architettonica.* Roma (Carlo Bestetti) 1966, 4°, 466 p., 475 fig.
Voir : *Andrea Pozzo a Roma,* p. 286-288, fig. 269-277.

634 WILBERG-VIGNAU, Peter. *Andrea Pozzos Innenraumgestaltung in S. Ignazio.* (*Ein Beitrag zum Innenraum des römischen Spätbarocks*). Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. 1966, 4°, 195 et 115 p., lithogr.

Pro, Miguel, 1891-1927.

635 PENNISI, Guglielmo, S. I. *P. Pro, l'uomo delle contradizioni.* Ai nostri amici (Palermo 1967) 237-241.

Querini, Manuel, 1694-1776.

636 FURLONG, Guillermo, S. I. *Manuel Querini S. I. y sus « Informes al Rey», 1747-1750.* Buenos Aires (Ediciones Theoria) 1967, 8°, 148 p. (= Escritores coloniales rioplatenses, 20).

Rademaker, Carlos, 1828-1885.

637 PINA, A. *Carlos Rademaker, 1828-1885, Restaurador dos Jesuítas em Portugal no séc. XIX.* Porto (Livraria A. I.) 1967, 12°, 296 p.

Rambo, Balduino, 1905-1961.

638 SPALDING, Walter. *Padre Balduino Rambo.* Estudos 26 (Pôrto Alegre 1966) n. 2, 17-30.

Repiso, Antonio, 1856-1929.

639 MÁRQUEZ MONTIEL, Joaquín. *Alboradas. Vida del P. Antonio Respiso S. I.* México 1963, 8°, 122 p.

Restrepo, Félix, 1887-1965.

640 *Homenaje al Reverendo P. Félix Restrepo, Director de la Academia Colombiana.* Boletín de la Academia colombiana 16 (Bogotá 1966) 5-48.

GUZMÁN ESPONDA, Eduardo. *Despedida al P. Félix Restrepo*, p. 7-9.

Mensajes con motivo del fallecimiento del R. P. Félix Restrepo, p. 10-31.

Escritos varios acerca del R. P. Félix Restrepo, p. 37-43.

641 *Homenaje a la memoria del Académico Numerario R. P. Félix Restrepo S. I.* Boletín de historia y antigüedades 53 (Bogotá 1966) 3-19.

GUZMÁN ESPONDA, Eduardo. *Discurso pronunciado en el cementerio central de Bogotá*, p. 4-6.

PACHECO, Juan Manuel, S. I. *El Padre Félix Restrepo historiador*, p. 7-15. — Réédition de l'article signalé dans AHSI 35 (1966) 462, n. 548.

Mensajes recibidos con motivo de la muerte del Académico Numerario R. P. Félix Restrepo S. I., p. 15-19.

642 MESA, Carlos E., C. M. F. *Semblanza y elogio del Padre Félix Restrepo.* Universidad Pontificia Bolivariana 39 (Medellín 1966) 44-74 ; aussi dans : Boletín de la Academia colombiana 18 (Bogotá 1967) 103-125.

643 MOLINA GARCÍA, Ruperto. *El Padre Félix Restrepo S. I.* Boletín cultural y bibliográfico 8 (Bogotá 1965) 1805-1809.

644 ORTIZ GONZÁLEZ, Rafael. *R. P. Félix Restrepo S. I.* Revista de la Academia colombiana de historia eclesiástica 1 (Medellín 1966) 209-211.

645 PABÓN NÚÑEZ, Lucio. *Dos religiosos humanistas.* Universidad Pontificia Bolivariana 39 (Medellín 1966) 75-84 ; aussi dans : Boletín de la Academia colombiana 17 (Bogotá 1967) 126-137.

Félix Restrepo et Carlos Mesa C. M. F.

646 RESTREPO CANAL, Carlos. *El Padre Félix Restrepo.* Boletín cultural y bibliográfico 8 (Bogotá 1965) 1794-1804.

Reus, João B., 1868-1947.

647 BAUMANN, Ferdinand, S. I. *Immer noch mehr. Der Diener Gottes P. Johann B. Reus S. I. (1868-1947).* Ewige Anbetung 51 (Altötting 1958) 65-75.

Ricci, Matteo, 1552-1610.

Voir n. 299.

648 MILLOT, René-P. *La Chine découvre le Christ.* Paris (A. Fayard) 1957, 8°, 224 p. (= Bibliothèque Ecclesia, 36).

649 PURCELL, Mary. *Ricci : The Cultural Approach.* Jesuit Missions 40 (New York 1966) n. 3, 13-17.

Rosa, Enrico, 1870-1938.

650 TRANIELLO, Francesco. *Guerra, stato, nazione negli scritti di Padre Rosa apparsi sulla « Civiltà cattolica» (1914-1918).* Dans : *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale* (Roma, Ed. 5 Lune 1963) 661-677.

Rudnicki, Dominik, 1676-1739.

651 EUSTACHIEWICZ, Maria. *Twórczość Dominika Rudnickiego (1676-1739)* [Les œuvres de D. R.]. Wrocław (Wrocławskie Towarzystwo Naukowe) 1966, 8°, 186 p.

Ruiz de Montoya, Antonio, 1585-1652.

652 FURLONG, Guillermo, S. I. *Antonio Ruiz de Montoya y su Carta a Comental (1645).* Buenos Aires (Ediciones Theoria) 1964, 8°, 176 p. (= Escritores coloniales rioplatenses, 17).

Rzączyński, Gabriel, 1664-1737.

653 FEDOROWICZ Zygmunt. *Fauna Polski w dziełach O. Gabriela Rzączyńskiego T. J. (1664-1737)* [La faune de Pologne dans les œuvres du P. G. R.] Wrocław-Warszawa-Kraków (Ossolineum) 1966, 8°, 220 p. (= Memorabilia zoologica, 16).

654 FELIKSIAK, Stanisław. *First Report on « Copepoda parasitica» from Poland in the Work of Gabriel Rzączyński « Historia naturalis», 1721.* Acta parasitologica polonica 13 (Warszawa 1965) 291-294.

655 TURKOWSKA Danuta. *Gabriel Rzączyński i jego opis bogactw mineralnych Polski* [G. R. et sa description des richesses minérales de la Pologne]. Polski Przegląd Geologiczny 6 (Warszawa 1952) 112-118.

Saccheri, Girolamo, 1667-1733.

656 ALLEGRI, Linda. *Book II of Girolamo Saccheri's Euclides ab omni naevo vindicatus.* Dans : *Actes du Dixième Congrès international d'histoire des sciences* (Paris, Hermann 1964) 663-665.

657 ALLEGRI, Linda. *The Mathematical Works of Girolamo Saccheri S. I. (1667-1733).* New York, Columbia University, 1960, 272 p.

Résumé dans : Dissertation Abstracts 21 (Ann Arbor, Mich. 1960-61) 631.

Sailer, Johann Michael, 1751-1832.

658 HAMMERMAYER, Ludwig. *Katholikenemanzipation in Großbritannien und die Erneuerung von Abtei und Seminar der Schotten in Regensburg (1826-29). Zur Kloster- und Kirchenpolitik unter Ludwig I. von Bayern und Bischof Johann Michael Sailer.* Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 28 (München 1965) 392-459.

659 HOFMEIER, Johann. *Marienverehrung im pastoraltheologischen Denken Johann Michael Sailers. Ein geschichtlicher Beitrag zum Verständnis des achten Kapitels der Dogmatischen Konstitution über die Kirche.* Geist und Leben 40 (München 1967) 107-121.

660 HOFMEIER, Johann. *Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers.* Regensburg (F. Pustet) 1967, 8°, XII-228 p.

661 JÜNGER, Wilhelm. *Johann Michael Sailer und Christian Wolff.* Phil. Diss. München 1956, 149 p. dactylogr.

662 NARR, Dieter. *Johann Michael Sailer und das deutsche Sprichwort.* Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (Regensburg 1956) 139-147.

663 WEBER, Helmut. *Sakramente und Sittlichkeit. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen*

Moraltheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Regensburg (Pustet) 1966, 8°, 440 p.

Voir : *Gläubiges Festhalten am Sakrament bei J. M. Sailer,* p. 53-121.

Saint-Jure, Jean-Baptiste,1588-1657.

664 JULIEN-EYMARD D'ANGERS O. F. M. Cap. *Naturel et surnaturel dans la traité « De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu N. S. J. C.» de J.-B. Saint-Jure S. I.* Revue d'ascétique et de mystique 42 (Toulouse 1966) 359-373.

Saint Vincent, Grégoire de, 1584-1667.

665 NAUX, Ch. *Grégoire de Saint Vincent et la notion de valeur limite.* Revue des questions scientifiques 138 (Louvain 1967) 27-42.

Suite et fin de l'article signalé dans AHSI 35 (1966) 463, n. 558.

Sarbiewski, Maciej Kazimierz, 1595-1640.

Voir n. 192.

666 RÖSTVIG, Maren-Sofie. *Benlowes, Marvell, and the Divine Casimire.* Huntington Library Quarterly 18 (San Marino, Calif. 1954-55) 13-35.

667 SPARROW, John. *Sarbiewski's « Silviludia» : a Rejoinder.* Oxford Slavonic Papers 12 (1965) 80-93.

Cf. AHSI 33 (1964) 421, n. 693.

668 TATARKIEWICZ, Władysław. *Pierwszy Polak w dziejach estetyki* [Le premier polonais dans l'histoire de l'esthétique]. Sprawozdania z Prac Naukowych Wydziału Nauk Społecznych 9 (Wrocław-Warszawa-Kraków 1966) n. 1, 42-45 ; *Dyskusje,* 45-52.

Schall, Johann Adam, 1592-1666.

669 HÜNERMANN, Wilhelm. *Der Mandarin des Himmels. Das Leben des Kölner Astronomen P. Johann Adam Schall am Kaiserhof im Peking.* Hannover-Kirchrode (Theodor Oppermann) 1954, 8°, 150 p.

Scheiner, Christoph, 1575-1650.

670 DAME, Bernard. *Galilée et les taches solaires (1610-1613).* Revue d'histoire des sciences 19 (Paris 1966) 307-370.

Sur la controverse épistolaire de Galilée avec le P. Scheiner qui écrivait ses lettres sous le pseudonyme d'Appelles.

671 STOLL, Hans. *Christoph Scheiner, ein schwäbischer Astronom.* Schwäbische Blätter für Volksbildung und Heimatpflege 9 (Augsburg 1958) 45-49.

Schönenbusch, Caspar Hermann, 1728-1810.

672 DANIELS, Werner. *Das Grab des P. Caspar H. Schönenbusch S. I.* Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu 21 (Frankfurt/M. 1966-67) 51-54.

Schreck, Johannes, 1576-1630.

673 BECKMANN, Johannes, S. M. B. *Die Heimat des Chinamissionars P. Johannes Terrentius (Schreck) S. I.* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 23 (Schöneck 1967) 143-144.

Schurhammer, Georg, né en 1882.

674 BERNARD-MAITRE, Henri, S. I. *L'œuvre historique du P. Georg Schurhammer.* Revue d'histoire ecclésiastique 62 (Louvain 1967) 75-82.

Schwartz, Johann Adam, 1730-1767.

675 LAYER, Adolf. *Johann Adam Schwartz S. I. (1730-1767), der erste Buchdrucker in Ecuador.* Gutenberg-Jahrbuch (Mainz 1966) 255-258, 3 fig.

Segesser, Philipp, 1689-1762.

676 HOTZ, Gottfried. *Indianische Ledermalereien. Figurenreiche Darstellungen von Grenzkonflikten zwischen Mexiko und dem Missouri um 1720.* Berlin (D. Reimer) 1960, 8°, 384 p., 16 pl.

Étude sur les deux peintures sur cuir (= Segesser I, et Segesser II) envoyés par le P. Ph. Segesser a sa famille en Suisse. Dans l'introduction voir : *Die Herkunft der Ledermalereien.* a) *Pater Philipp, der Übersender,* p. 11-17 ; b) *Aus Briefen Pater Philipps,* p. 17-20.

Selga, Miguel, 1879-1956.

677 HIDALGO, Ángel, S. I. *Miguel Selga, 1879-1956 : Priest and Scientist.* Philippine Studies 15 (Manila 1967) 307-347.

Publications of Fr. Miguel Selga, S.I., p. 335-347.

Šeršník, Leopold Jan, 1747-1814.

678 KUDĚLKA, Milan. *Korespondence Leopolda Jana Šeršníka s J. P. Cerronim a J. J. Czikannem.* Slezský sborník 51 (Opava 1953) 260-288.

679 KUDĚLKA, Milan. *Leopold Jan Šeršník (1747-1814). Život a dílo* [Vie et œuvre]. Ostrava (Krajské nakladatelství) 1957, 8°, 198 p. (= Publikace Slezského studijního ústavu v Opavě, 20).

680 KUDĚLKA, Milan. *L. J. Šeršník a Gelasius Dobner.* Slezský sborník 52 (Opava 1954) 307-319.

Sierakowski, Sebastian, 1743-1824.

681 LEPIARCZYK, Józef. *Działalność architektoniczna Sebastiana Sierakowskiego (1769-1824)* [Les œuvres architectoniques de S. S.]. Sprawozdania z Posiedzeń Komisji PAN, Oddział w Krakowie (1964) 189-192.

Sigüenza y Góngora, Carlos de, 1645-1700, jésuite jusqu'en 1667.

682 SIBIRSKY, Raúl. *Carlos Sigüenza y Góngora (1645-1700).* Revista iberoamericana 31 (México 1965) 195-207.

Skarga, Piotr, 1536-1612.

Voir n. 196.

683 KOTAŃSKI, Mieczysław. *Japonica u Skargi* [Japonica chez S.]. Prace Filologiczne 18 (Warszawa 1965) 239-251.

684 STAWECKA, Krystyna. *Z zagadnień rytmu « Kazań sejmowych » Skargi. Cyceronianizm Skargi.* Eos 55 (Wrocław-Warszawa-Kraków 1965) n. 1, 180-191 ; résumé : *De rhythmo oratorio in Petri Scargae contionibus, q.i. Kazania sejmowe, apparente (De Scarga Ciceronem imitante),* p. 191.

Southwell, B. Robert, 1561-1595.

685 BROWN, Nancy Polland. *The Structure of Southwell's Saint Peter's Complaint.* Modern Language Review 61 (Cambridge, Mass. 1966) 3-11.

686 BURKE-GAFFNEY, Desmond Patrick, S. I. *Robert Southwell's « Epistle of Comfort » : An Edition.* New York, Fordham University, 1964, 644 p.

Résumé dans : Dissertation Abstracts 25 (Ann Arbor, Mich. 1964-65) 1889.

687 SOUTHWELL, Robert, S. I. *The Poems of...* Edited by James H. McDONALD, and Nancy Pollard BROWN. — Oxford (Clarendon Press) 1967, 8°, CVI-180 p.

Souza, António de, 1591-1625.

688 FRÈCHES, Claude-Henri. *Le théâtre néo-latin au Portugal. La tragicomédie de Dom Manuel.* Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte 5 (Münster/Westf. 1965) 106-148.

Spangaro, Giovanni B., 1811-1871, jésuite jusqu'en 1856.

689 SOMEDA DE MARCO, Pietro. *Un ritratto inedito del Politi : Giobatta Spangaro.* Quaderni della face, n. 31 (Udine 1967) 17-20, portrait.

Spee, Friedrich von, 1591-1635.

690 BASCHWITZ, Kurt. *Hexen und Hexenprozesse. Die Geschichte eines Massenwahns.* München (Deutsches Taschenbuch Verlag) 1966, 12º, 390 p. (= Deutsches Taschenbuch, 365).

Voir: *Was Friedrich Spee enthüllte*, p. 231-241; *Die Wirkung von Tanner und Spee*, p. 242-251.

Cf. AHSI 35 (1966) 465, n. 577.

691 GENTNER, Margarete. *Das Verhältnis von Theologie und Ästhetik in Spees « Trutznachtigall».* Phil. Diss. Tübingen, 1965, IV-178 p.

692 HÄRTING, Michael. *Eine neue Quelle Speescher Kirchenlieder.* Musica sacra 85 (Köln 1965) 345-355.

Stecher, Franz, 1814-1853, jésuite jusqu'en 1844.

693 REINHARDT, Martha. *Franz Stecher.* Mit einer Einleitung von Otto BENESCH. — Wien-München (A. Schroll) 1957, 8º, 112 p., 26 pl.

Stojałowski, Stanisław, 1845-1911, jésuite jusqu'en 1873.

694 KORCZAK, Bolesław. *Inspiracja w sprawie zmiany stosunku prasy galicyjskiej do Ks. Stanisława Stojałowskiego* [Qui a inspiré le changement de ton de la presse de Galicie envers l'abbé S.S.]. Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego 6 (Wrocław-Warszawa-Kraków 1967) n. 1, 185-191.

Suárez, Francisco, 1548-1617.

695 BORZYSZKOWSKI, Marian. *Koncepcja bytu w metafizyce Suareza* [L'idée de l'être dans la métaphysique de S.]. Studia Warmińskie 1 (Olsztyn 1964) 393-407.

696 CASTILLO, José M., S. I. *La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez.* Archivo teológico granadino 29 (1966) 5-85.

Suite et fin de l'article signalé dans AHSI 35 (1966) 465, n. 586.

697 COPLESTON, Frederick, S. I. *Storia della filosofia.* III. *Da Occam a Suarez.* Edizione italiana a cura di Enzo MACCAGNOLO. — Brescia (Paideia) 1966, 8º, 566 p.

Voir chap. 22 et 23, *Francesco Suarez*, p. 443-510.

Traduction, par M. BRAZZALE, du livre signalé dans AHSI 23 (1954) 466, n. 496.

698 CULTRERA, Francesco, S. I. *Carità e vocazione nel « De Religione» di Suarez.* Roma (Herder) 1967, 8º, 136 p. (= Aloisiana, 6).

699 ELORDUY, Eleuterio, S. I. *Metafísica del ser bueno en Suárez (Síntesis de la moral suareciana).* Arbor 66 (Madrid 1967) 99-101.

A propos du livre de E. Gemmeke signalé dans AHSI 35 (1966) 466, n. 592.

700 HOERES, Walter. *Francis Suarez and the Teaching of John Duns Scotus on « univocatio entis».* Dans: *John Duns Scotus, 1265-1965.* Studies in Philosophy and the History of Philosophy 3 (Washington 1965) 263-290.

701 NEIDL, Walter M. *Der Realitätisbegriff des Franz Suarez nach den Disputationes Metaphysicae.* München (Max Hueber) 1966, 8º, XXII-298 p. (= Münchener theologische Studien, II, 33).

702 SPRECHT, Reiner. *El sentido del llamado voluntarismo en Suárez.* Revista de estudios políticos, n. 144 (Madrid 1965) 143-151.

703 SUÁREZ, Francisco, S. I. *Selección de Defensio Fidei y otras obras.* Estudio, selección y traducción por Luciano PEREÑA. — Buenos Aires (Ediciones Depalma) 1966, 8º, XXIV-436 p. (= El pensamiento político hispanoamericano, 1).

Dans l'introduction: *Francisco Suárez y su obra*, p. VII-XIX.

Surin, Jean-Joseph, 1600-1665.

704 COUSIN, P. *Un enfant perdu de la mystique sous Louis XIII et la Fronde. Le Père Jean-Joseph Surin (1600-1665).* Ami du clergé 77 (Langres 1967) 327-330.

A propos du livre signalé dans AHSI 35 (1966) 467, n. 604.

705 KANTERS, Robert. *Le Père Surin contre le diable.* Revue de Paris (1966) n. 11, 111-119.

Świtkowski, Piotr, 1744-1793.

706 ŻABKO-POTOPOWICZ, Antoni. *Piotr Świtkowski a problem rozwoju leśnictwa w dawnej Rzeczypospolitej* [P. Ś. et le problème du développement de la culture des forêts dans l'ancienne république]. Zeszyty Naukowe Szkoły Głównej Gospodarstwa, Seria Historyczna (Warszawa 1965) n. 2, 55-70.

Szentiványi, Márton, 1633-1705.

707 ANGYAL, A. *Martin Szentiványi. Ein ungarisches Gelehrtenleben des ausgehenden 17. Jahrhunderts im Rahmen der deutsch-slavisch-ungarischen Wissenschaftbeziehungen.* Dans : *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen.* Festschrift E. Winter (Berlin, Akademie-Verlag 1966) 152-163.

708 REKEM, Ján. *Martin Szentiványi S. I. (1633-1705), Slovenský filozof, polemik a historik.* Kalendár Jednota (Middletown 1967) 135-143.

Traduction slovaque de l'article signalé dans AHSI 35 (1966) 467, n. 605.

Teilhard de Chardin, Pierre, 1881-1955.

Voir n. 24, 353, 598.

709 *Acta teilhardiana.* Studien und Mitteilungen der Gesellschaft Teilhard de Chardin 4 (München 1967) 114 p.

PAEPCKE, Fritz. *Zur Sprache und Begriffswelt von Pierre Teilhard de Chardin. Ein terminologisches Experiment auf dem Wege zu einer neuen Sprache vom Menschen,* p. 3-15.

KREMMETER, Anton-Franz. *Evolution - Faktizität und historischer Ablauf,* p. 16-34.

DIETSCHE, Bernward, O. P. *Zu einem « Achsengesetz » im Weltbild von Teilhard de Chardin,* p. 35-52.

HAAS, Adolf, S. I. *Teilhard-Lexikon.* Bearbeitet von ..., p. 53-59, à suivre.

SCHMITT, Karl Heinz. *Der « kritische Punkt der Hominisation » innerhalb der kosmischen Evolution in der Aussage Teilhards de Chardin,* p. 60-74.

SITZMANN, Gerhard-H. *Zur philosophischen Grundlegung der Anthropologie Teilhards,* p. 74-76.

UHDE, Volker, O. F. M. Cap. *Teilhard-Bibliographie. Vorläufige Teilhard-Bibliographie des deutschen Sprachraums für das Jahr 1966,* p. 100-113.

710 ÁGH, Attila. *Teilhard de Chardin filozófiai antropológiájához* [A propos de l'anthropologie philosophique de T. d. C.]. Valóság 10 (Budapest 1967) n. 4, 11-21.

711 AGUIRRE, Emiliano, S. I. *El mañana de la evolución.* Cuadernos hispanoamericanos 65 (Madrid 1966) 5-19.

712 ALLEGRA, Gabriel M., O. F. M. *Il primato di Cristo in S. Paolo e in Duns Scoto. Dialogo col P. Teilhard de Chardin S. I.* Palermo (Crociata del Vangelo) 1966, 8º, 64 p.

713 ARMAGNAC, Christian d', S. I. *Neue Bücher über Teilhard.* Dokumente 23 (Köln 1967) 73-76.

Traduction des comptes rendus signalés dans AHSI 35 (1966) 467, n. 611.

714 ARMAGNAC Christian d', S. I. *Nouveaux commentaires sur Teilhard.* Études 327 (Paris 1967) 422-429.

Comptes rendus de 14 publications récentes.

715 ARMAGNAC, Christian d', S. I. *Teilhard de Chardin est-il gidien ?* Études philosophiques 21 (Paris 1966) 533-537.

A propos de l'article de J. Brun signalé dans AHSI 35 (1966) 472, n. 693.

716 ARNOUX, Jacques d'. *Nouvelles paroles d'un revenant. Justice pour Dieu.* Paris (Nouvelles éditions latines) 1965, 8º, 224 p.

Voir : *Fatalisme cosmique - Teilhard de Chardin,* p. 145-148.

717 ARTUR, Jules. *A propos de P. Teilhard. En relisant Édouard Schuré.* Pensée catholique, n. 102 (Paris 1966) 52-60.

718 AUBERT, Jean-Marie. *Teilhard de Chardin est-il hérétique ?* Toulouse (Centre culturelle catholique) 1963, 8°, 26 p. lithogr.

719 AUERSPERG, Alfred, unter Mitarbeit von Therese zu OETTINGEN-SPIELBERG. *Poesie und Forschung. Goethe, Weizsäcker, Teilhard de Chardin.* Stuttgart (Ferdinand Enke) 1965, 8°, 84 p. (= Beiträge aus der allgemeinen Medizin, 18).

Chap. 7. *Versuch einer anthropologischen Deutung des Selektionsprinzipes im Sinne Teilhard de Chardins Phénomène humain*, p. 56-59, est la réédition de l'article signalé dans AHSI 23 (1964) 425, n. 748.

720 BALTAZAR, Eulalio R. *Teilhard and the Supernatural.* Baltimore-Dublin (Helicon Press) 1966, 8°, 336 p.

721 BAPTISTA, António Alçada. *Reflexão sobre a democracia em Teilhard de Chardin.* O Tempo e o Modo (Lisboa 1963) n. 9, 1-4, 16-19.

722 BARBOUR, George B. *Het veldwerk van Teilhard de Chardin.* Utrecht (Spectrum) 1967, 8°, 198 p. (= Bibliotheek Teilhard de Chardin, 19).

Traduction, par P. G. M. de KLEIJN, du livre signalé dans AHSI 34 (1965) 404, n. 485.

723 BARBOUR, Ian. G. *The Significance of Teilhard. His Greatest Contribution was his Concern for the Synthesis of Evolutionary and Christian Thought.* Christian Century 84 (Chicago 1967) 1098-1102.

724 BARBOUR, George B. *Unterwegs mit Teilhard. Auf den Spuren des Lebens in drei Kontinenten.* Olten-Freiburg (Walter-Verlag) 1967, 8°, 276 p.

Traduction, par Ruprecht PAQUÉ, du livre signalé dans AHSI 34 (1965) 404, n. 485.

725 BARJON, Louis, S. I. e LEROY, Pierre, S. I. *La carriera scientifica di Teilhard de Chardin.* Roma (Edizioni Paoline) 1966, 12°, 140 p. (= Universa, 13).

Traduction, par Giuseppe DA VETRALLA, du livre signalé dans AHSI 33 (1964) 425, n. 752.

726 BARRAL, Louis. *Fundamentos científicos de Teilhard de Chardin.* Lisboa (Livraria Morais) 1965, 12°, 200 p. (= Convergências, 3).

Traduction, par Cecília Rodrigues da SILVA, du livre signalé dans AHSI 33 (1964) 425, n. 753.

727 BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine. *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin.* Paris (Éditions du Seuil) 1967, 8°, 332 p.

CR. Études 327 (1967) 423-425 (Ch. d'Armagnac).

728 BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine. *La plus grande œuvre de l'homme : l'hominisation de sa propre espèce dans un univers personnalisé.* Études philosophiques 12 (Paris 1957) n. 3, 153-156.

729 BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine. *Prophétie, providence et histoire.* Dans : *L'Avenir.* Semaine des intellectuels catholiques 1963 (Paris, Fayard 1964) 129-141.

730 BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine. *Réflexions sur la méthode et la perspective teilhardienne.* Études philosophiques 21 (Paris 1966) 510-552.

A propos de l'article de G. Bastide signalé dans AHSI 35 (1966) 472, n. 693.

731 BARTHÉLEMY-MADAULE, M. - BORNE, É. - MADAULE, J. *La pensée politique de Teilhard de Chardin.* France-Forum (Paris 1957-58) n. 11, 16-20.

732 BASTAIRE, Jean. *Teilhard l'impatient.* Cahiers universitaires catholiques (Paris 1965-66) 146-159.

733 BAUDIQUEY, Paul. *Vers un nouveau type d'homme : Marx ou Teilhard ?* Rencontre (Besançon 1964) n. 1, 10-11 et 14-16.

734 Bavaud, Georges. *Comment comprendre la christologie du P. Teilhard de Chardin ?* Civitas 22 (Luzern 1966-67) 114-120.

Traduction italienne : *Come capire la cristologia di Teilhard de Chardin.* Humanitas 22 (Brescia 1967) 341-349.

735 Beer, Jean de. *Teilhard de Chardin : O cosmogonie extrem de originală.* Viața românească 18 (București 1965) n. 12, 178-181.

736 Bellofiore, Luigi. *Il dramma di Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955).* Prospettive 17 (Roma 1966) 287-293 ; *Il problema del mondo e di Dio in Teilhard de Chardin.* Ibidem 348-358 ; *Teilhard de Chardin.* Ibidem 18 (1967) 81-96.

Ces trois articles ont été réunis sous le titre : *Il messaggio di Pierre Teilhard de Chardin.* Roma (Prospettive) 1967, 8°, 30 p.

737 Bendlová, Peluška. *Člověk a moderní katolicismus. Krize katolického humanismu.* Praha (Svobodné slovo) 1965, 8°, 268 p.

Voir : *Člověk a « bod Omega » — nová šance katolicismu ?* p. 69-91 ; *Personalismus Mounierův a Teilhardův,* p. 106-125.

738 Bendlová, Peluška. *Teilhard de Chardin a soudobý katolický personalismus* [T. de Ch. et le personnalisme catholique contemporain]. Filosofický časopis 13 (Praha 1965) 702-721.

739 Bendlová, Peluška. *Teilhard de Chardin, nová naděje katolicismu?* [T. de Ch., nouvelle espérance du catholicisme ?] Praha (Svoboda) 1967, 12°, 68 p. (= Dialogy, 4).

740 Bernier, R. *Recherche sur les notions de phylétisation, d'orthogênèse et de finalité chez Teilhard de Chardin.* Physis 8 (Firenze 1966) 317-331.

741 Bethge, Hildburg. *Die Zukunft der Menschheit in der Sicht Pierre Teilhard de Chardins.* Stimme der Gemeinde zum kirchlichen Leben, zur Politik, Wirtschaft und Kultur 17 (Frankfurt/M. 1965) 743-758.

742 *Bibliographie polonaise du P. Teilhard de Chardin.* La vie catholique en Pologne (Warszawa 1966) n. 4, 57-63.

Édition française de la bibliographie signalée dans AHSI 35 (1966) 467, n. 616.

743 Bissières, René, et Vacherot, Jacques. *Science, seule espérance ? Marx ? Teilhard ?* Paris (Éditions ouvrières) 1966, 8°, 416 p. (= Collection Points d'appui).

Voir : *Teilhard,* p. 390-404.

744 Borkowska, Ada. *Dzielo Teilharda na tle pewnych problemów współczesnej teologii* [L'œuvre de T. et quelques problèmes de la théologie contemporaine]. Życie i Myśl 17 (Warszawa 1967) n. 2, 19-26.

745 Boros, Ladislaus, S. I. *Offen zur Welt. Teilhard de Chardin.* Kompass (Winterthur 1960) 71-73.

746 Boyer, Régis. *Teilhard de Chardin.* Birtingur 3 (Island 1963) n. 4, 16-26 (en islandais).

747 Bravo, Francisco. *Christ in the Thought of Teilhard de Chardin.* Notre Dame, Indiana (University of Notre Dame Press) 1967, 8°, 192 p.

748 Bravo, Francisco. *Cristo en la obra del P. Teilhard de Chardin.* Dans : *Cristología y pastoral en América latina* (Barcelona, Nova Terra 1966) 99-206. (= Colección « Andina », 5).

Résumé anglais : *Pierre Teilhard de Chardin and Pastoral Renewal in Latin America.* CIF Reports 5 (Cuernavaca 1966) 9-12.

749 Braybrooke, Neville. *Voices in the Desert : Jung and Teilhard.* Chicago Studies 5 (1966) 153-162.

750 Brochier, Hubert. *Het denken van Teilhard de Chardin en de wereld van thans.* De Maand 6 (Leuven 1963) n. 1, 25-34.

751 Bröker, Werner. *Pro und Contra zu Teilhard de Chardin. Würdigung einiger neuerer Schriften.* Theologische Revue 62 (Münster/Westf. 1966) 289-294.

752 Brunelle, Lucien. *Le Phénomène humain devant la foi et devant la raison.* Pensée, n. 95 (Paris 1961) 118-121.

753 Bubner, Rudolf. *Evolution und Reinkarnation. Ein Dialog mit Teilhard de Chardin.* Freiburg/Br. (Die Kommenden) 1966, 4° 61 p. (= Studienmaterial zur Naturwissenschaft).

754 Burkitt, M. C. *Philosophies of Pierre Teilhard de Chardin.* Nature 207 (London 1965) 139-140.

755 Câmara, Helder. *Teilhard de Chardin, prophète du développement.* Bible et vie chrétienne, n. 71 (Abbaye de Maredsous 1966) 28-31.
Traduction anglaise : *Teilhard de Chardin, Man of Love.* CIF Reports 5 (Cuernavaca 1966) 13-14.

756 Cargas, H. J. *Teilhard de Chardin as John the Baptist.* Way of St. Francis 18 (San Francisco 1962) 37-42.
posium 8 (Recife 1966) 19-22.

757 Carvalho, A. Mosca de. *A evolução e a história em Teilhard.* Symposium 8 (Recife 1966) 19-22.

758 Castex, M. N., y Benzi, C. *Teilhard de Chardin.* Stromata 22 (San Miguel 1966) 197-202.
Compte rendu de 12 publications sur Teilhard.

759 Charbonneau, Bernard. *Teilhard de Chardin, profeet van een totalitair tijdperk.* 's-Gravenhage (Kruseman) 1967, 8°, 180 p. (= Parthenon-reeks).
Traduction, par A. L. Constandse, du livre signalé dans AHSI 33 (1964) 426, n. 771.

760 Chauchard, Paul. *Claudel, Teilhard ou la convergence des contraires.* Table ronde, n. 194 (Paris 1964) 174-180.

761 Chauchard, Paul. *El pensamiento científico de Teilhard de Chardin.* Madrid (Península) 1966, 8°, 262 p. (= Compromiso cristiano, 8).
Traduction, par Carmen Lasso de la Vega, du livre signalé dans AHSI 34 (1965) 405, n. 506.

762 Chauchard, Paul. *Scientifiques et mystiques : Pascal et Teilhard de Chardin.* Dans : *Pascal. Textes du tricentenaire* (Paris, Fayard 1963) 93-97.

763 Chauchard, Paul. *Teilhard de Chardin e o otimismo da Cruz.* Petrópolis (Vozes) 1967, 12°, 80 p. (= Cadernos Teilhard, 15).
Traduction, par Eliseu Lopes O.P., du fascicule signalé dans AHSI 33 (1964) 426, n. 774.

764 Chauvin, Rémy. *Rostand et Teilhard.* St. Luc. Évangile et médecine 71 (Paris 1965) 574-578.

765 Choisy, Maryse. *L'être et le silence.* Genève (Éditions du Mont-Blanc) 1964, 8°, 518 p.
Voir : *Le mal chez Teilhard de Chardin*, p. 121-123 ; *L'amour chez Teilhard de Chardin*, p. 249-256.

766 Coccia, Antonio. *La trasformazione dell'universo in Teilhard de Chardin.* Città di vita 22 (Firenze 1967) 75-81.

767 Colomer, Eusébio, S. I. *A Evolução segundo Teilhard de Chardin.* Porto (Livraria Tavares Martins) 1967, 12°, 344 p. (= Colecção Prisma).
Traduction, par Manuel V. Figueiredo S. I., du livre signalé dans AHSI 33 (1964) 426, n. 780.

768 Colomer, E., S. I. *Pierre Teilhard de Chardin.* AHSI 36 (1967) 341-367.
Comptes rendus de 47 publications récentes.

769 COLOMER, Eusebio, S. I. *Teilhard de Chardin : Evolución y cristianismo.* Dans : *La evolución* (Madrid, Editorial Católica 1966) 853-911. (= Biblioteca de autores cristianos, 258).

770 COMBES, André. *A propos de théodicée teilhardienne. Simples réflexions méthodologiques.* Pensée catholique, n. 108 (Paris 1967) 32-63.

771 COMBLIN, Joseph. *Trois hommes et un renouveau théologique.* Dans : *Dictionnaire des idées contemporaines* (Paris, Éditions universitaires 1964) 141-165.

Karl Barth, Odon Casel et Teilhard.

772 CORBISHLEY, Thomas, S. I. *The Contemporary Christian.* London (Geoffrey Chapman) 1966, 8°, VIII-200 p.

Voir : *The Phenomenon of Teilhard de Chardin*, p. 83-94. Réédition de l'article signalé dans AHSI 34 (1965) 406, n. 517.

773 CORVEZ, Maurice. *De la ciencia a la fe. Teilhard de Chardin.* Bilbao (Mensajero) 1967, 8°, 158 p. (= Colección Destello, 9).

Traduction, par José Antonio ASPURU S. I., du livre signalé dans AHSI 33 (1964) 427, n. 786.

774 COUTAGNE, Paul, O. P. *Notes bibliographiques : Teilhard de Chardin.* Revue des sciences philosophiques et théologiques 49 (Paris 1965) 568-575. — *Chronique teilhardienne.* Ibidem 50 (1966) 644-660.

Cf. AHSI 33 (1964) 427, n. 787.

775 CREN, Pierre R., O. P. *Le chrétien et le monde selon Teilhard de Chardin.* Concilium, n. 19 (Paris-Tours 1966) 61-71.

En allemand : *Christ und Welt nach Teilhard de Chardin.* Concilium 2 (Mainz-Einsiedeln 1966) 689-696.

En anglais : *The Christian and the World in Teilhard de Chardin.* Concilium 2 (London-New York 1966) n. 9, 38-45.

En Espagnol : *El cristiano y el mundo según Teilhard de Chardin.* Concilium 2/3 (Madrid 1966) 254-268.

En italien : pas paru.

En néerlandais : *De christen en de wereld volgens Teilhard de Chardin.* Concilium 2 (Hilversum 1966) n. 9, 73-86.

En portugais : *O cristão e o mundo segundo Teilhard de Chardin.* Concilium (Lisboa 1966) n. 9, 63-74.

776 CRESPY, Georges. *La pensée du Père Teilhard de Chardin.* Cahiers de Villemétrie (1958) n. 9-10, 3-19.

777 CRESPY, Georges. *Het theologisch denken van Teilhard de Chardin.* Utrecht-Antwerpen (Spectrum) 1966, 8°, 256 p. (= Aula-boeken, 263).

Traduction, par J. A. C. LENDERS, du livre signalé dans AHSI 31 (1962) 464, n. 604.

778 CRUSAFONT, Miguel. *Antropogénesis y cefalización en el sistema teilhardiano.* Revista de psiquiatría y psicología médica 7 (Barcelona 1965) 173-183.

779 CUÉNOT, Claude. *Maximum de l'homme, maximum de Dieu, ou la spiritualité de Teilhard de Chardin.* Rencontre (Besançon 1963) mars, 13-17 ; avril, 9-15.

780 CUÉNOT, Claude. *Pierre Teilhard de Chardin. Leben und Werk.* Olten-Freiburg (Walter-Verlag) 1966, 8°, 810 p.

Traduction, par Karl SCHMITZ-MOORMANN, du livre signalé dans AHSI 28 (1959) 459, n. 594.

Voir aussi : *Bibliographie der Werke von Pierre Teilhard de Chardin*, p. 713-798.

781 CUÉNOT, Claude. *Science et foi chez Teilhard de Chardin.* Rencontre (Besançon 1963) février, 21-28.

782 CUÉNOT, Claude. *Teilhard de Chardin.* Barcelona (Labor) 1966, 8°, 224 p. (= Nueva colección Labor, 24).

Traduction, par Ángel RUBIO S.I., du livre signalé dans AHSI 31 (1962) 464, n. 608.

783 CUÉNOT, Claude. *Teilhard de Chardin a marksizm.* Zeszyty Argumentów, n. 2/25 (Warszawa 1966) 77-87.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 24 (1965) 416, n. 687.

784 CUÉNOT, Claude. *Teilhard de Chardin. Leven, werk, visie.* Utrecht-Antwerpen (Spectrum) 1967, 12°, 192 p. (= Prisma-boeken, 1238).

Traduction, par W. HIDDEN, du livre signalé dans AHSI 31 (1962) 464, n. 608.

785 CUTTAT, Jacques-Albert. *L'expérience chrétienne est-elle capable d'assumer la spiritualité orientale ?* Dans : RAVIER, André, S. I. *La mystique et les mystiques* (Paris, Desclée de Brouwer 1965) 825-1020.

Voir : *L'« Assomption» teilhardienne*, p. 886-890.

786 CUYPERS, Hubert. *Où en est le problème Teilhard de Chardin ?* Cahiers de la Biloque 14 (Gand 1964) 153-160.

787 CUYPERS, Hubert. *Quelques aspects de la pensée religieuse de P. Teilhard de Chardin.* Cahiers de la Biloque 7 (Gand 1957) 128-131.

788 CUYPERS, Hubert. *Teilhard-lexicon.* Tielt-Den Haag (Lannoo) 1967, 12°, 96 p. (= Teilhard Cahiers, 5-6).

Traduction, par Guy VANDEPUT, du livre signalé dans AHSI 32 (1963) 399, n. 680.

789 CUYPERS, Hubert. *Teilhard, pró ou contra ?* Petrópolis (Vozes) 1967, 12°, 64 p. (= Cadernos Teilhard, 1).

Traduction, par Eliseu LOPES O.P., du fascicule signalé dans AHSI 32 (1963) 399, n. 679.

790 DAECKE, Sigurd. *Teilhard de Chardin.* Dans : *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert* (Olten, Walter Verlag; Stuttgart, Kreuz Verlag 1966) 175-180.

791 DAECKE, Sigurd. *Teilhard — mißverstanden, entschärft, gefälscht ? Ein Bericht über die Teilhard de Chardin-Literatur.* Pastoraltheologie 55 (Göttingen 1966) 257-269, 312-328.

792 DAMANTE, Hélio. *Introdução a « O Fenomeno Humano».* Vozes 61 (Petrópolis 1967) 685-695.

793 DECOUX, René. *L'énergie dans la cosmogenèse de Pierre Teilhard de Chardin.* Cran-Annecy, 1964, 8°, 22 p.

794 DEDEBAN, G.-J., M. E. P. *L'esprit et l'activité missionnaire du Père Teilhard de Chardin.* Cahiers d'éducation missionnaire, n. 18 (Paris 1967) 5-12 ; aussi dans : Malades et missions, n. 131 (Paris 1967) 6-13.

795 DELATTRE, A. *La cosmologie du Père Teilhard de Chardin.* St. Luc. Évangile et medecine 64 (Paris 1958) 160-177.

796 DELFGAAUW, Bernard. *De veroordeling van Pierre Teilhard de Chardin.* De Maand 6 (Leuven 1963) n. 1, 17-24.

797 DELFGAAUW, Bernard. *Teilhard de Chardin y el problema de la evolución.* Buenos Aires (Carlos Lohlé) 1966, 8°, 128 p.

Traduction, par José ROVIRA ARMENGOL, du livre signalé dans AHSI 30 (1961) 473, n. 606.

798 D[E] L[UCCHI], M[ario] A[ugusto]. *L'antropologia del Milieu Divin.* Testimonianze 8 (Firenze 1965) 312-316.

Cf. AHSI 35 (1966) 472, n. 690.

799 DEMOMENT, Auguste, S. I. *Lettres d'Égypte et d'Angleterre du Père Teilhard de Chardin.* Académie des sciences, belles-lettres et arts de Besançon. Procès-verbaux et mémoires 1964-1965, 176 (1966) 57-68.

800 DEMOMENT, Auguste, S. I. *Quand Teilhard de Chardin était étudiant.* Ecclesia, n. 207 (Paris 1966) 103-112.

A propos du recueil de lettres signalé dans AHSI 35 (1966) 475, n. 731.

801 DEMOULIN, Jean-Pierre. *Teilhard de Chardin.* Bruxelles (Centre Belge Teilhard de Chardin) 1964, 8°, 32 p.

Traduction portugaise : *Teilhard de Chardin.* O Tempo e o Modo (Lisboa 1966) 407-427.

802 DEPONCELLE, Maurice. *Teilhard de Chardin au chevet de la souffrance.* Clermont-Ferrand (G. de Bussac) 1966, 8°, 16 p.

803 DESREUMAUX, Eugène, S. I. *Le problème de Teilhard de Chardin et le nôtre. Comment « relier» la terre et le ciel ?* Catéchistes 15 (Paris 1966) 255-274, 387-399.

804 DEVAUX, André-A. *Le féminin selon Teilhard de Chardin.* Recherches et débats, n. 45 (Paris 1963) 120-138.

Résumé : *L'indispensable féminité et le culte de la Vierge Marie selon Teilhard de Chardin.* Ecclesia, n. 182 (Paris 1964) 35-42. — Cf. AHSI 33 (1964) 428, n. 808.

805 DEVAUX, André-A. *Teilhard de Chardin d'après ses lettres à Léontine Zanta.* Revue de Paris (1966) n. 7-8, 69-77.

Cf. AHSI 35 (1966) 475, n. 729.

806 DEVAUX, André-A. *Teilhard e a vocação da mulher.* Petrópolis (Vozes) 1967, 12°, 66 p. (= Cadernos Teilhard, 11).

Traduction, par Marcos P. S. de ARRUDA, du fascicule signalé dans AHSI 33 (1964) 428, n. 810.

807 DEVAUX, André-A. *Teilhard e Saint-Exupéry.* Petrópolis (Vozes) 1967, 12°, 80 p. (= Cadernos Teilhard, 8).

Traduction, par Eliseu LOPES O.P., du fascicule signalé dans AHSI 32 (1963) 399, n. 689.

808 DEVAUX, André-A. *Teilhard et la réconciliation du ciel et de la terre.* Cahiers universitaires catholiques (Paris 1962-63) 363-369.

A propos du livre signalé dans AHSI 32 (1963) 402, n. 750.

809 DEVAUX, André-A. *Teilhard et la vocation de la femme.* Jeunesse nouvelle 20 (Gand 1966) avril, 13-16.

Extrait du fascicule signalé dans AHSI 33 (1964) 428, n. 810.

810 *Dialogue sur Teilhard.* Itinéraire, n. 77 (Paris 1963) 112-129.

MADIRAN, Jean. [*Introduction*], p. 112-119.

MONESTIER, André. *Réflexions d'un laïc à propos de la querelle sur le teilhardisme*, p. 119-126.

SALLERON, Louis. *Réponse*, p. 127-129.

811 DÍAZ CORVALAN, Eugenio. *La persona en Teilhard de Chardin.* Pax Romana. Boletín iberoamericano de información (Freiburg/Schw. 1965) octobre, 4-8.

812 DIDIERJEAN, Ch. *La pensée du P. Teilhard de Chardin. Note documentaire.* Bulletin ecclésiastique (Strasbourg 1958) 117-122, 155-160, 177-183.

813 DOLCH, Heimo. *Sünde in evolutiver Welt.* Concilium 3 (Mainz-Einsiedeln 1967) 465-469.

En anglais : *Sin in an Evolutive World.* Concilium 3 (London-New York 1967) n. 6, 36-40.

En espagnol : *El pecado en un mundo en evolución.* Concilium 3/2 (Madrid 1967) 415-424.

En français : *Le péché dans un monde en évolution.* Concilium, n. 26 (Paris-Tours 1967) 71-78.

En italien : *Il peccato in un mondo in evoluzione.* Concilium 3 (Brescia 1967) n. 6, 88-98.

En néerlandais : *De zonde in een evolutieve wereld.* Concilium 3 (Hilversum 1967) n. 6, 70-78.

En portugais : *Pecado no mundo evolutivo.* Concilium (Lisboa 1967) n. 6, 66-74.

814 DOLCH, Heimo. *Zukunftvision und Parusie (Die Evolution auf den Punkt Omega hin).* Dans : *Wahrheit und Verkündigung. Festschrift M. Schmaus.* I (Paderborn, F. Schöningh 1967) 327-339.

815 DOMENACH, Jean-Marie. *O personalismo de Teilhard de Chardin.* O tempo e o Modo (Lisboa 1966) 466-483.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 32 (1963) 399, n. 690.

816 Du Passage, Henri, S. I. *Le Père Teilhard de Chardin poète dans la pensée.* Cinquième saison (Clermont-Ferrand 1958) n. 2, 9-12.

817 Dupré, Wilhelm. *Die Ehe zwischen Alpha und Omega. Gedanken zum Wesen der Ehe im Weltbild von P. Teilhard de Chardin.* Trierer theologische Zeitschrift 74 (1965) 166-176.

818 Dupuy, Marthe. *La pensée sociale de Teilhard de Chardin.* Vie judiciaire (Paris 1967) n. 1084, 6-7 ; n. 1085, 8-9 ; n. 1086, 8-9 ; n. 1087, 8-9.

819 Duroux, Paul-Émile. *História natural da humanidade segundo Teilhard,* Petrópolis (Vozes) 1967, 12°, 108 p. (= Cadernos Teilhard, 3).

Traduction, par Eliseu Lopes O.P., du fascicule signalé dans AHSI 33 (1964) 428, n. 815.

820 Dussault, Gabriel, S. I. *Teilhard a-t-il le sens de l'analogie.* Sciences ecclésiastiques 19 (Montréal 1967) 121-127.

821 Dussault, Gabriel - Gendron, Louis - Haguette, André. *Panthéisme, Action, Oméga chez Teilhard de Chardin.* Avec une présentation de Louis Leahy S. I. — Bruges-Paris (Desclée de Brouwer) 1967, 8°, 216 p. (= Essais pour notre temps, 7).

Dussault, Gabriel, S. I. *Le Dieu que notre siècle attend. Essai sur le « panthéisme » teilhardien,* p. 13-67.

Gendron, Louis, S. I. *Le problème de l'action humaine chez Teilhard de Chardin,* p. 69-136.

Haguette, André, S. I. *Le point Oméga et la révélation. Essai sur les rapports entre Oméga et la révélation chez Teilhard de Chardin,* p. 137-195.

Dussault, Gabriel, S. I. *Index teilhardien,* p. 197-206.

822 Elliott, F. *Le progrès dans la vision du monde de Pierre Teilhard de Chardin.* Antennes. Chroniques culturelles congolaises 2 (Léopoldville 1962-63) 395-400.

823 Elmgren-Heinonen, Tuomi. *Pierre Teilhard de Chardin hengen esitaistelija* [T. de Ch. un lutteur de l'esprit]. Takoja (Helsinki 1962) n. 2, 6-10.

824 Emery, Léon. *De Montaigne à Teilhard de Chardin via Pascal et Rousseau.* Lyon (Cahiers libres) 1965, 8°, 144 p.

825 *Énergies. Actes du 4ᵉ Symposium international Pierre Teilhard de Chardin.* Univers 2. Publication annuelle de la Société Teilhard de Chardin (Bruxelles 1965) 108 p.

Delcourt, Albert. *Énergie humaine totale,* p. 7-15.

Lambilliotte, Maurice. *La fonction de la conscience,* p. 17-22.

Lazard, Didier. *Énergie universelle et action humaine,* p. 23-31.

Ligneul, André. *Teilhard éducateur de l'homme nouveau,* p. 33-47.

Charon, Jean E. *L'être et le verbe,* p. 49-57.

Blanchard, Jean-Pierre. *Imploration d'être et création,* p. 59-69.

Lepp, Ignace. *Nature de l'homme et morale naturelle,* p. 70-77.

Chauchard, Paul. *Érotisme et chasteté dans l'énergétique de l'amour,* p. 79-94.

Castro, Josué de. *L'homme à l'âge atomique une nouvelle conscience politique internationale,* p. 95-103.

826 Escalère, Bernard. *A partir de Teilhard de Chardin.* Vie sociale (Paris 1967) 191-206.

827 Evain, François, S. I. *Dieu Point Oméga dans l'apologétique de Teilhard de Chardin.* Rivista rosminiana 60 (Domodossola 1966) 276-284.

828 Ezcurdia, Alberto de. *La obra de Teilhard de Chardin.* Revista de la Universidad de México 20 (1966) n. 6, 17-20.

829 Faricy, Robert L., S. I. *Teilhard de Chardin on Creation and the Christian Life.* Theology Today 23 (Princeton, N. J. 1966-67) 505-520.

830 FARICY, Robert L., S. I. *Teilhard de Chardin's Theology of Redemption.* Theological Studies 27 (Woodstock 1966) 553-579.

831 FARICY, Robert Leo, S. I. *The Value of Human Endeavor according to Pierre Teilhard de Chardin.* Washington, Catholic University of America, 1966, 282 p. (= Studies in Sacred Theology, II, 176).
Résumé dans : Dissertation Abstracts 27 (Ann Arbor 1966-67) 3107-A.

832 FERREIRA, Vergílio. *Teilhard de Chardin e o humanismo contemporâneo.* O Tempo e o Modo (Lisboa 1966) 428-455.

833 FEUILLET, André, P. S. S. *Le Christ sagesse de Dieu, d'après les épitres pauliniennes.* Paris (J. Gabalda) 1966, 8°, 462 p. (= Études bibliques).
Voir : *Note sur Teilhard de Chardin*, p. 376-385.

834 FIGUEIREDO, M. V. *Bibliografia teilhardiana.* Revista Portuguesa de Filosofia. Suplemento Bibliográfico 6 (Braga 1967) 334-340.
Compte rendu de 17 récentes publications.

835 FORCEVILLE, P. de. *Une hypothèse. Réflexion sur la conception teilhardienne de l'évolution.* Abbéville (Impr. F. Paillart) 1965, 8°, 22 p.

836 FOY, James L. *Teilhard de Chardin, Phenomenology and the Study of Man.* Bulletin of the Guild of Catholic Psychiatrists 10 (Washington 1963) 155-170.

837 FRAENKEL, Fritz. *Teilhard de Chardin. Eine Einführung in seine Gedankenwelt.* Quatember 30 (Kassel 1965-66) 146-154.

838 FRANCOEUR, Robert T. *Changing Ideas about Marriage : Thoughts from Teilhard de Chardin.* St. Meinrad, Indiana (Abbey Press) 1966, 12°, 24 p.

839 FRANCOEUR Robert T. *The Cosmic Christianity of Teilhard de Chardin.* The Sign 46 (Union City, N. J. 1967) February, 7-14.

840 FRANCOEUR, Robert T. *The Cosmic Piety of Teilhard de Chardin.* Dans : DERRICK, Christopher. *Cosmic Piety. Modern Man and the Meaning of the Universe* (New York, P. J. Kenedy 1965) 99-118.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 33 (1964) 429, n. 830.

841 FRANCOEUR, Robert T. *The Influence of Teilhard de Chardin.* Homiletic and Pastoral Review 67 (New York 1966-67) 109-116.

842 FRANCOEUR, Robert T. *The Nature of Self in a Philosophy of Being and a Philosophy of Becoming.* Research Journal of Philosophy and Social Sciences 2 (Meerut, India 1965) n. 2, 16-29.

843 FRANCOEUR, Robert T. *Teilhard de Chardin.* Jubilee 14 (New York 1965) July, 36-39.

844 FREIBLE, Charles W., S. I. *Teilhard, Sexual Love, and Celibacy.* Review for Religious 26 (St. Louis 1967) 282-294.

845 FROESE, Leonhard. *Die Lehre vom Menschen im Verständnis heutiger Forschung.* Universitas 21 (Stuttgart 1966) 915-926.
D'après Teilhard et Adolf Portmann.

846 GAGNON, Jean-Claude. *Une théorie de l'éducation chez Teilhard de Chardin.* Prospectives (Montréal 1966) 76-83.

847 GALEANO A., Adolfo, O. F. M. *El sentido de la acción en Teilhard de Chardin.* Franciscanum 9 (Bogotá 1967) 3-37, (à suivre).

848 GARAUDY, Roger. *Teilhard de Chardin en Marx. Zin van leven en geschiedenis.* Streven 20 (Amsterdam-Antwerpen 1966-67) 889-900.

849 GAWECKI, Bolesław J. *Dwie współczesne filozofie rozwoju* [Deux philosophies contemporaines de l'évolution]. Życie i Myśl 17 (Warszawa 1967) n. 2, 1-18.
Teilhard et St. Ign. Witkiewicz.

850 GENTILI, Marcello. *La realtà terrestre in Teilhard de Chardin e nel nuovo cattolicesimo.* Momento 1 (Milano 1965) n. 1, 2-14.

851 GEORGE, Nicolás. *De Einstein a Teilhard.* Presentación por Eusebio COLOMER S. I. — Barcelona (Ediciones Betis) 1966, 8°, XVI-230 p. (= Biblioteca científico-filosófica).

Traduction, par Amancio FERNÁNDEZ, du livre signalé dans AHSI 33 (1964) 430, n. 838.

852 GIERSCH, M. *Biologische Theologie. Teilhard de Chardin, « Der Mensch im Kosmos».* Zeichen der Zeit 19 (Berlin 1965) 293-298.

853 GILSON, Étienne. *Le cas Teilhard de Chardin.* Nouvelles de chrétienté, n. 502 (Paris 1966) 17-25.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 34 (1965) 408, n. 556.

Traduction italienne : *Il caso Teilhard de Chardin.* Dans : ID. *Problemi d'oggi* (Torino, Borla 1967) 83-118.

854 GILSON, Étienne. *Le dialogue difficile.* Seminarium 18 (Roma 1966) 968-990.

Sur Teilhard voir : *Les faux témoins*, p. 983-990.

855 GLOTIN, É. S. I. *Cœur de Jésus et mystique cosmique.* Prière et vie (Toulouse 1963) 323-340.

856 GORRISSEN, Norbert. *Le Père Teilhard de Chardin témoin du Christ.* Bruxelles (Pensée catholique), Paris (Office générale du livre) 1966, 8°, 104 p. (= Études religieuses, 773).

857 GOSZTONYI, A. *Teilhard de Chardin und das praktische Christentum.* Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 19 (Köln 1967) 153-166.

Cf. AHSI 34 (1965) 408, n. 558.

858 GOSZTONYI, Alexander. *Zum zehnten Todestag von Teilhard de Chardin.* Schweizer Monatshefte 45 (Zürich 1965) 91-95.

Bulletin bibliographique des recentes publications.

859 GOTT, Maria von. *Gedanken zu Pierre Teilhard de Chardins « Der Göttliche Bereich».* Klerusblatt 45 (München 1965) n. 2, 29-31.

860 GRAEF, Hilda. *Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955.* Dans : ID. *Mystiker unserer Zeit* (Luzern, Rex-Verlag 1964) 235-258.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 32 (1963) 400, n. 703.

861 GRAND'MAISON, Jacques. *Le monde et le sacré.* Tome I. *Le sacré.* Paris (Éditions ouvrières) 1966, 8°, 224 p. (= «Points d'appui»).

Voir : *Le sens sacré de la création chez Teilhard de Chardin*, p. 71-78.

862 GRENET, Paul Bernard. *Teilhard de Chardin, filósofo a pesar suyo.* Buenos Aires (Ediciones Paulinas) 1965, 8°, 252 p.

Traduction, par Cesáreo LÓPEZ, du livre signalé dans AHSI 29 (1960) 505, n. 688.

863 GRISON, Michel. *Théologie naturelle ou théodicée.* Nouvelle édition revue et corrigée. — Paris (Beauchesne) 1965, 8°, 208 p. (= Cours de la philosophie thomiste, 6).

Voir : *La pensée du P. Teilhard de Chardin (1881-1955) et la théologie naturelle*, p. 187-192.

864 GROOTAERS, Willem A. *Hommage à Teilhard de Chardin.* Rencontre Orient-Occident 3 (Genève 1958) n. 5, 3-7.

Cf. AHSI 28 (1959) 460, n. 603.

865 GUGGENBERGER, Alois. *Das Verhältnis von Materie und Geist.* Münchener theologische Zeitschrift 16 (1965) 277-282.

A propos de l'écrit signalé dans AHSI 33 (1964) 439, n. 1006.

866 GUILLON, Clément. *Qui est Teilhard de Chardin ?* Notre vie eudiste 10 (Paris 1964-65) 193-203.

867 GUITTON, Jean. *Bergson e Teilhard de Chardin.* Dans : ID. *Tre saggi* (Brescia, Morcelliana 1966) 65-91.

868 HABACHI, René. *Teilhard de Chardin et le drame du XXe siècle.* Les Conférences du Cénacle 10 (Beyrouth 1956) 253-299.

869 HEJDÁNEK, Ladislav. *Víra a věda v díle Pierra Teilharda de Chardin* [La foi et la science dans l'œuvre de T. de Ch.]. Teologická příloha křesťanské revue 32 (Praha 1965) n. 2, 31-36.

870 HOLLITZSCHER, W. *Az eretnek. Teilhard de Chardin kisérlete a tudomány és a vallás összhangjának a bizonyításra* [L'hérétique. L'essai de T. de Ch. pour démontrer la concordance entre la science et la religion]. Világosság 2 (Budapest 1961) n. 6, 29-31.

871 *Hommage à P. Teilhard de Chardin (1881-1955)*. Cahiers littéraires 3 (Paris 1965) n. 13, 1-41.

BOISDEFFRE, Pierre de. *Le message teilhardien et la Radiodiffusion française*, p. 2-4.

BEER, Jean de. *Teilhard et l'espérance*, p. 5-7.

LÉGAUT, Marcel. *La spiritualité de Teilhard*, p. 8-10.

GARAUDY, Roger. *Une apologétique qui part de l'homme*, p. 19-25. — Extraits de l'article signalé dans AHSI 34 (1965) 416, n. 687.

RÓNAY, György. *Teilhard et les catholiques d'Europe orientale. La « Preuve Teilhard»*, p. 26-29.

SENGHOR, Léopold Sédar. *Teilhard et le socialisme africain*, p. 30-35. — Extraits de l'article signalé dans AHSI 31 (1962) 467, n. 659.

MADAULE, Jacques. *Teilhard de Chardin écrivain*, p. 36-38.

872 HOURTON, Jorge. *Las condiciones de posibilidad de la filosofía cristiana. Irradiación de la posición blondeliana*. Anales de la Facultad de filosofía y ciencias de la educación (Santiago de Chile 1965) 11-36.

Voir : *Blondel - Teilhard*, p. 29-35.

873 HOURTON, Jorge. *Teilhard de Chardin y la educación*. Anales de la Facultad de filosofía y ciencias de la educación (Santiago de Chile 1966) 1-34.

874 HURLEY, Denis E. *Gehoorzamen in het mystieke milieu : Teilhard de Chardin*. Carmel 18 (Merkelbeek 1966) 350-361.

875 HUXLEY, Julian. *Teilhard de Chardin*. Dans : ID. *Essays of a Humanist* (London, Chatto and Windus 1964) 202-217.

Traduction allemande : *Teilhard de Chardin*. Dans : ID. *Ich sehe den künftigen Menschen. Natur und neuer Humanismus* (München, List Verlag 1965) 203-218.

876 IMBRIGHI, Gastone. *La paleografia in Teilhard de Chardin*. L'Aquila (L. U. Japadre) 1967, 8°, 168 p. (= Lo Scandaglio, 2).

877 IPSER, Karl. *Michelangelo, der Künstler-Prophet der Kirche*. Augsburg (A. Kraft) 1963, 8°, 330 p.

Voir : *Teilhard de Chardin und Michelangelo*, p. 78-81.

878 ISAYE, Gaston, S. I. *La cybernétique et Teilhard de Chardin*. Cybernetica 5 (Namur 1962) 25-37.

879 ISAYE, Gaston, S. I. *The Method of Teilhard de Chardin : A Critical Study*. New Scholasticism 41 (Baltimore 1967) 31-57.

880 JEAN, F. *Teilhard de Chardin et la guerre*. Nouvelle revue pédagogique 22 (Malonne 1966-67) 473-487.

881 JEANNIÈRE, Abel, S. I. *Le Christo-centrisme du « Milieu divin»*. Lettres, n. 83-84 (Paris 1965) 32-42.

882 JUGNET, Louis. *Claudel, saint Thomas et Teilhard*. Itinéraire, n. 115 (Paris 1967) 102-106.

883 JUGNET, Louis. *Réflexions sur le teilhardisme*. Revue des cercles d'études d'Angers 23 (1962-63) 113-120.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 33 (1964) 431, n. 865.

884 KACHAMA-NKOY, Stéphane. *De Karl Marx à Teilhard de Chardin dans la pensée de L. S. Senghor et Mamadou Dia*. Ultramar 5 (Lisboa 1964-65) n. 4, 135-158.

885 KAHANE, E. - GARAUDY, R. *Teilhard de Chardin*. Budapest (Kossuth Könyvkiadó) 1967, 12°, 188 p. (= Korunk világnézeti kérdései).

Traduction, par György GELLÉRT, de deux écrits signalés dans AHSI 29 (1960) 505, n. 694 (= p. 5-124) ; et 30 (1961) 474, n. 613 (= p. 125-183).

886 KATAYAMA, Toshihito. *Simone Weil et Teilhard de Chardin.* Bulletin franco-japonais d'informations culturelles et techniques, n. 48 (Tokyo 1960) 3-8 (en japonais).

887 KATONA, Ádám. *A Teilhard-jelenség* [Le phénomène-Teilhard]. Korunk 26 (Cluj 1967) n. 1, 28-33.

888 KEHNSCHERPER, G. *Wissenschaft und Glaube. Eine Einführung in das Werk von Pierre Teilhard de Chardin « Der Mensch in Kosmos ».* Glaube und Gewissen 11 (Halle/Saale 1965) n. 3, 43-45.

889 KLOHR, Olof und TREBS, Herbert. *Beiträge zur Deutung von Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos.* Berlin (Union-Verlag) 1966, 8°, 52 p.

890 KOPP, Josef Vital. *Entstehung und Zukunft des Menschen. Pierre Teilhard de Chardin und sein Weltbild.* 6. Auflage. — Luzern-München (Rex-Verlag) 1965, 8°, 92 p.

Cf. AHSI 31 (1962) 466, n. 628.

891 KOPP, Josef Vital. *Pierre Teilhard de Chardin - Naturwissenschaftler und Theologe.* Der Pflug 18 (München 1966) n. 5, 14-17.

Chapitre du livre signalé dans AHSI 31 (1962) 466, n. 628.

892 KOPP, Josef Vital. *Teilhard de Chardin.* 6e druk. — Tielt (Lannoo) 1966, 8°, 96 p. (= Denkers over God en wereld, 2).

Cf. AHSI 31 (1962) 466, n. 629.

893 KREMMETER, A. F. *Teilhard de Chardin und die moderne Biologie.* Forschungen und Fortschritte 41 (Berlin 1967) 1-3.

894 LABOURDETTE, M.-Michel, O. P. *L'œuvre du Père Teilhard de Chardin,* II. Revue thomiste 67 (Toulouse 1967) 263-290.

Cf. AHSI 33 (1964) 431, n. 875.

895 LACHANCE, R. *Teilhard de Chardin e as grandes correntes do pensamento contemporâneo.* Symposium 8 (Recife 1966) 7-18.

896 LADRILLE, G., S. D. B. *Le R. P. Teilhard de Chardin et l'énergie spirituelle de la matière.* Salesianum 28 (Roma 1966) 383-411.

897 LAINEY, Y. *Teilhard de Chardin as Witness of his Age.* Theoria, n. 25 (Pietermaritzburg, Afr. S. 1965) 33-40.

898 LANDUCCI, Pier Carlo. *Teilhardiana.* Palestra del clero 46 (Rovigo 1967) 339-343 ; *S. Paolo e Teilhard de Chardin.* Ibidem, 411-415 ; *Teilhard de Chardin : un santo ! Il sesso in T. de Chardin.* Ibidem 673-679.

899 LANGER, Wolfgang. *Pierre Teilhard de Chardin - Vertrauen zum Kosmos.* Dans : Otto BETZ, *Das Wagnis mit der Welt* (München, Pfeiffer 1965) 25-37.

900 L'ARCHEVÊQUE, Paul. *Teilhard de Chardin. Index analytique.* Québec (Presses de l'Université Laval) 1967, 8°, 176 p.

901 LEARY, Daniel J. *Voices of Convergence : Teilhard, McLuhan and Brown.* Catholic World 204 (New York 1966-67) 206-211.

902 LEFEBVRE, M. - DUFORT, J.-M. - LOCAS, C. *Teilhard et la pensée chrétienne.* Montréal (Librairie Beauchemin) 1966, 12°, 162 p.

LEFEBVRE, Marcel. *Incidences religieuses de la synthèse teilhardienne,* p. 13-31. - *Existence chrétienne d'après "Le milieu divin",* p. 33-51.

DUFORT, Jean-Marc, S. I. *Sens spirituel de la création d'après "Le phénomène humain" et "L'avenir de l'homme",* p. 53-87. - *Consommation du monde d'après "Le phénomène humain" et "L'avenir de l'homme",* p. 89-116.

LOCAS, Clément, S. S. *Fondements teilhardiens d'une anthropologie chrétienne,* p. 117-154.

903 LEFÈVRE, Charles. *Sur la méthode de Teilhard.* Revue nouvelle 45 (Bruxelles 1967) 184-202.

904 LÉGAUT, Marcel. *L'itinéraire spirituel du Père Teilhard de Chardin.* Cahiers universitaires catholiques (Paris 1966-67) 36-43.

905 LEHMANN, Eduard. *Pierre Teilhard de Chardin.* Die Schulwarte 18 (Stuttgart 1965) 290-297.

906 LÉON-DUFOUR, Michel. *Teilhard de Chardin et le problème de l'avenir humain. Essai de vulgarisation des idées du Père Teilhard de Chardin.* [Toulouse 1966] 4°, 80 p. lithogr.

907 LÉON-DUFOUR, Michel. *Teilhard de Chardin e o problema do futuro humano. Ensaio de vulgarização das ideias do Padre Teilhard de Chardin.* Lisboa (Livraria Morais) 1966, 12°, 120 p. (= Convergências, 9).

Traduction, par Camilo Martins de OLIVEIRA, du livre précédent.

908 LEROY, Pierre, S. I. *L'Institut de géobiologie à Pékin, 1940-1946. Les dernières années du P. Teilhard de Chardin en Chine.* Anthropologie 69 (Paris 1965) 360-367.

909 LEVADA, J. A. « *Fenomen Teilharda*» *i spory vokrug nego* [Discussions autour du « Phenomène T.»]. Voprosy filosofii (Moskva 1962) 153-155.

Traduction hongroise : *Viták a* « *Teilhard-jelenség*» *körül.* Világosság 3 (Budapest 1962) n. 6, 38-40.

910 LINNERZ, Heinz. *Denker an der Gefahrengrenze. Zum Werk von Pierre Teilhard de Chardin.* Natur und Geist (Frankfurt/M. 1964) 17-28.

911 LLANO, Alonso. *Preámbulos para entender a Pierre Teilhard de Chardin S. I. — El fenómeno humano en Teilhard de Chardin S. I.* Universitas, n. 29 (Bogotá 1965) 34-57.

912 LÖWITH, Karl. *Teilhard de Chardin : Evolution, Fortschritt und Eschatologie.* Dans : *Zur Kritik der christlichen Überlieferung* (Stuttgart, Kohlhammer 1966) 156-177. (= Vorträge und Abhandlungen, 8).

Réédition de l'article signalé dans AHSI 33 (1964) 432, n. 890.

913 LOUIS, Eugène. « *Pacem in terris*». *Teilhard et l'évolution des principes.* Itinéraire, n. 79 (Paris 1964) 223-226.

A propos du Dialogue, signalé au n. 810.

914 LUBAC, Henri de, S. I. *Blondel és Teilhard de Chardin levélváltása* (*magyarázatokkal*). São Paulo, 1967, 4°, 75 p. lithogr.

Traduction, par Román REZEK O.S.B., du livre signalé dans AHSI 35 (1966) 470, n. 674.

915 LUBAC, Henri de, S. I. *Maurice Blondel - Pierre Teilhard de Chardin. Briefwechsel.* Herausgegeben und kommentiert von ... — Freiburg-München (K. Alber) 1967, 8°, 192 p.

Traduction, par Robert SCHERER, du livre signalé dans AHSI 35 (1966) 470, n. 674.

916 LUBAC, Henri de, S. I. *Pierre Teilhard de Chardin - Maurice Blondel. Correspondence.* With Notes and Commentary by ... — New York (Herder and Herder), London (Burns and Oates) 1967, 8°, 174 p.

Traduction, par William WHITMAN, du livre signalé dans AHSI 35 (1966) 470, n. 674.

917 LUBAC, Henri de, S. I. *La mort en Dieu de Teilhard de Chardin.* Ecclesia, n. 212 (Paris 1966) 199-206.

918 LUBAC, Henri de, S. I. *Il pensiero religioso del Padre Teilhard de Chardin.* 2ª edizione. — Brescia (Morcelliana) 1967, 8°, 416 p.

Cf. AHSI 35 (1966) 471, n. 675.

919 LUBAC, Henri de, S. I. *La pregària de Teilhard de Chardin.* Barcelona (Estela) 1965, 8°, 224 p. (« Espiritualitat », 27).

Traduction, par J. M. LLORENS, du livre signalé dans AHSI 33 (1964), 432, n. 893.

920 LUBAC, Henri de, S. I. *La preghiera di Padre Teilhard de Chardin. Nota sull'apologetica cristiana.* 2ª edizione. — Brescia (Morcelliana) 1966, 8°, 216 p.

Cf. AHSI 34 (1965) 411, n. 605.

921 LUBAC, Henri de, S. I. *The Religion of Teilhard de Chardin.* London (Collins), New York (Desclee) 1967, 8°, 380 p.
Traduction, par René HAGUE, du livre signalé dans AHSI 31 (1962) 466, n. 632.

922 LUBAC, Henri de, S. I. *Teilhard de Chardin et l'épreuve de la foi.* Revue générale belge (Bruxelles 1965) n. 11, 1-18.

923 LUBAC, Henri de, S. I. *Teilhard de Chardin missionario del nostro tempo.* Brescia (Morcelliana) 1967, 8°, 126 p. (= Universale moderna Morcelliana, 29).
Traduction, par Guido DOMENICALI, du livre signalé dans AHSI 35 (1966) 471, n. 678.

924 LUBAC, Henri de, S. I. *Tradition et nouveauté dans la position du problème de Dieu chez le P. Teilhard de Chardin.* Dans : *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia.* VI Congressus Thomisticus Internationalis. *Acta* II (Romae, Officium libri catholici 1966) 212-220.

925 LUPO, Valeria. *A colloquio con i lettori di Teilhard de Chardin.* Humanitas 22 (Brescia 1967) 440-474, 639-668, 978-1013.

926 LUYTEN, N.-A., O. P. *Matière et esprit dans la pensée de Teilhard de Chardin.* Revue thomiste 67 (Toulouse 1967) 226-247.
Traduction allemande voir au n. 1058.

927 LUYTEN, Norbert M., O. P. *Réflexions sur la méthode de Teilhard de Chardin.* Dans : TYMIENIECKA, Anna Teresa. *Contributions to Logic and Methodology in Honor of I. M. Bochenski* (Amsterdam, North Holland 1965) 290-314.

928 MAGLOIRE, George. *Le génie que j'ai vu vivre en liberté.* Planète 3 (Paris 1962) 23-33.

929 MAGLOIRE, George und CUYPERS, Hubert. *Leben und Denken Pierre Teilhard de Chardins.* Frankfurt/M.-Berlin (Ullstein) 1967, 8°, 168 p. (= Ullstein-Bücher, 584).
Cf. AHSI 34 (1965) 411, n. 612.

930 MAISSEL, René. *Teilhard de Chardin et les apologies de la confusion.* Rencontre, n. 48 (Carpentras 1964) 14-19.

931 MARCELLIEN, F. *Le problème des races chez Teilharde de Chardin.* Nouvelle revue pédagogique 19 (Tournai 1963-64) 561-570.

932 MARCELLIEN, F. *Teilhard de Chardin et la découverte du passé.* Nouvelle revue pédagogique 19 (Tournai 1963-64) 202-206.

933 MARITAIN, Jacques. *Le paysan de la Garonne.* Paris (Desclée de Brower) 1966, 8°, 408 p.
Voir : *Teilhard de Chardin et le teilhardisme,* p. 173-187.

934 MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. *La metafísica que Teilhard rechaza.* Revista javeriana 66 (Bogotá 1966) 386-394.

935 MARTIM-BRANCO, A. *A Mensagem do Padre Teilhard de Chardin.* Estudos 44 (Lisboa 1966) 480-489.

936 METRA, Félix. *Un homme à la recherche de son âme.* Lyon (Bosc Frères) 1964, 8°, 176 p.
Voir : *L'avenir de l'homme selon Teilhard de Chardin,* p. 57-59.

937 MEYER, François. *Teilhard e as grandes rotas do mundo vivo.* Petrópolis (Vozes) 1967, 12°, 54 p. (= Cadernos Teilhard, 5).
Traduction, par Eliseu LOPES O.P., du fascicule signalé dans AHSI 33 (1964) 433, n. 914.

938 MEYER, Gerbert. *Teilhard de Chardin. Zum Verständnis seiner Schriften.* Wort und Antwort 7 (Essen 1966) 54-59.

939 MILCENT, Paul. *Le Cœur du Christ selon Teilhard de Chardin et selon saint Jean Eudes.* Notre vie eudiste 10 (Paris 1964-65) 204-209.

940 MIROȘ, Liubomira. *Trăsături ale personalismului Teilhard de Chardin* [Les grands traits du personnalisme de T. de Ch.]. Revista de filozofie 13 (București 1966) 663-669.

941 MISKOTTE, H. *Teilhard de Chardin als baanbreker naar een vernieuwde catholiciteit.* Hervorming en Catholiciteit 12 (Den Haag 1964) n. 3, 7-15 ; n. 5, 3-12.

942 MONESTIER, André. *Pour Teilhard de Chardin.* — SALLERON, Louis. *Contre Teilhard de Chardin.* Nancy (Berger-Levrault) 1967, 8°, 80 + 80 p. (= Collection Pour ou contre, 2).

943 MONESTIER, André, e SALLERON, Louis. *Teilhard e antiTeilhard.* Torino (Borla) 1967, 8°, 176 p. (= Diritto e rovescio, 4).
Traduction, par Piera ZUMAGLINO, du livre précédent.

944 MOONEY, Christopher F., S. I. *The Risk in Teilhard's Thought.* Catholic Mind 64 (New York 1966) February, 34-39.

945 MOONEY, Christopher F., S. I. *Teilhard de Chardin and Christian Spirituality.* Thought 42 (New York 1967) 383-402.

946 MYNAREK, Hubertus. *Der Mensch : Sinnziel der Weltentwicklung. Entwurf eines christlichen Menschenbildes auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutionären Kosmos unter besonderer Berücksichtigung von Ideen H. Schells und Teilhard de Chardins.* Paderborn (F. Schöningh) 1967, 8°, 500 p.

947 NOBILE, Philip. *Chardin : The Applause Grows.* Today Magazine (Chicago 1966) May, 20-23.

948 NOBILE, Philip. *A Look at the Native Milieu of Pierre Teilhard de Chardin. Chez Teilhard.* The Critic 25 (Chicago 1966-67) n. 2, 66-69, ill.

949 NOIR, Pierre, S. I. *La femme et notre destin d'après Pierre Teilhard de Chardin.* Étudiants catholiques de Nancy (1966) 27-38.

950 NUNES, J. Paulo. *Cristo ou Marx ?* Lisboa (União Gráfica) 1965, 12°, 316 p. (= Colecção Delta, 11).
Voir : *O sentido da mensagem de Teilhard de Chardin*, p. 122-131.

951 OLIVIER, Georges. *L'évolution et l'homme.* Paris (Payot) 1965, 8°, 184 p.
Voir : *La conception de Teilhard de Chardin*, p. 95-101.

952 OLIVIER, Georges. *Teilhard de Chardin et le transformisme.* Actualités et culture vétérinaires, n. 66 (Paris 1967) 11-14.

953 OLMI, Massimo. *Testimonianze inedite per la biografia spirituale del gesuita più discusso. Il mio amico Teilhard.* Europeo 19 (Milano 1963) n. 36, 60-65.

954 ONG, Walter J. *I Remember Père Teilhard.* Jesuit Bulletin 46 (Saint Louis 1967) n. 1, 6-7, 17-18.

955 ONIMUS, Jean. *Teilhardisme et confort moral.* Foi vivante 6 (Bruxelles 1965) 182-187.

956 *Optimism or Pessimism in our Brave New World - Teilhardian Perspectives.* Pax Romana Journal (Freiburg/Schw. 1967) n. 2, 28 p.
PANIKKAR, Raymond. *Technology and Time : Technochrony*, p. 3-6.
RUSSO, François, S. I. *Fear of Scientific Progress*, p. 7-8.
GARAUDY, Roger. *Socialization and Human Fulfilment*, p. 9-12.
CUÉNOT, Claude. *Teilhard : Democracy and Dialogue*, p. 13-16.
SMULDERS, Pieter, S. I. *The Optimism of Teilhard and Vatican II*, p. 17-19.
TOWERS, Bernard. *Optimism-Pessimism in Contemporary Culture*, p. 20-22.
MOONEY, Christopher F., S. I. *Optimism and Christian Hope*, p. 23-24.

957 OTT, Jean. *L'évolution biologique convergente de l'univers vue par Teilhard de Chardin (1881-1955).* Cahiers des ingénieurs agronomes, n. 179 (Paris 1963) 9-15.

958 PARÍS, Carlos. *Ser y evolución.* Dans : *La evolución* (Madrid, Editorial Católica 1966) 761-791. (= Biblioteca de autores cristianos, 258).
Voir : *El pensamiento de Teilhard de Chardin,* p. 782-787.

959 PASSET, R. *Convergences teilhardiennes, convergences économiques.* Économie et humanisme, n. 173 (Lyon 1967) 2-13.

960 PÉRIGORD, Monique. *Evolução e temporalidade em Teilhard.* Petrópolis (Vozes) 1967, 12°, 48 p. (= Cadernos Teilhard, 4).
Traduction, par Eliseu LOPES O.P., du fascicule signalé dans AHSI 33 (1964) 434, n. 933.

961 PERINI, G., C. M. *Studio e polemica su Teilhard de Chardin.* Divus Thomas 69 (Piazenza 1966) 248-273.

962 Perspektiven der Zukunft. Teilhard de Chardin Information - Diskussion. Herausgegeben von der Gesellschaft der Freunde Teilhard de Chardins (Freiburg/Br. 1967) n. 1, 8 p.
MADAULE, Jacques. *Teilhard de Chardin und das zeitgenössische französische Denken,* p. 2.
HERBST, Walter. *Begegnung der Naturwissenschaften mit Teilhard de Chardin,* p. 5.
GOSZTONYI, Alexander. *Grundsätzliches zur Teilhard-Kritik,* p. 6.

963 Perspektiven der Zukunft. Teilhard de Chardin Information - Diskussion (Freiburg/Br. 1967) n. 2, 12 p.
GOSZTONYI, Alexander. *Teilhard de Chardins Begriff der Sozialisation,* p. 2-3.
TERTULIAN, Nicolae. *Der Marxismus und das Denken Teilhard de Chardins,* p. 3-6.
RUMMEL, Horst. *Ernst Jüngers « Weltstaat» und Teilhard de Chardins Gedanken über die Zukunft des Menschen,* p. 7-8.

964 Perspektiven der Zukunft. Teilhard de Chardin Information - Diskussion (Freiburg/Br. 1967) n. 3, 12 p.
STOCKHAUSEN, Alma von. *Das Phänomen der Materie bei Teilhard de Chardin,* p. 2-4.
KUNZ, Wilhelm. *Das Denken des Fernen Ostens in der Sicht Teilhard de Chardins,* p. 4-8.

965 Perspektiven der Zukunft. Teilhard de Chardin Information - Diskussion (Freiburg/Br. 1967) n. 4, 12 p.
GOSZTONYI, Alexander. *Zur Frage der kosmischen Natur Christi,* p. 7.
SOLEY, Ramon. *Die soziale Perspektive im Denken von Teilhard de Chardin,* p. 8-9.

966 Perspektiven der Zukunft. Teilhard de Chardin Information - Diskussion (Freiburg-Br. 1967) n. 5, 12 p.
GOSZTONYI, Alexander. *Teilhard de Chardins Begriff der Zeit,* p. 3-4.

967 PFLEGER, Karl. *« Im Dienst der Freimaurer» ? Teilhard de Chardin als Christozentriker und seine Kritiker.* Wort und Wahrheit 18 (Freiburg 1963) 134-137.

968 PFLEGER, Karl. *Die verwegenen Christocentriker.* Freiburg (Herder) 1964, 12°, 174 p. (= Herder-Bücherei, 179).
Voir : *Ein Blick in Teilhard de Chardins Weltbild,* p. 129-135 ; *Von Solowjew zu Teilhard de Chardin,* p. 143-174.

969 *Pierre Teilhard de Chardin.* Kontynenty, n. 55-56 (London 1963) 30 p.
MALCZEWSKI, Jeremi - GIERAT, Ewa. *Sapere auso,* p. 7-14.
MORAWSKA, Anna. *Rozmowa o Teilhardzie* [Causerie sur T.], p. 15-25. Cf. AHSI 32 (1963) 402, n. 746.
Bibliografia, p. 26-29.

970 PIVETEAU, Jean. *Aspects de la pensée scientifique du Père Teilhard de Chardin.* Société des ingénieurs civils de France. Mémoires O.C.F. 118 (Paris 1965) n. 9-10, 49-57.

971 PIVETEAU, Jean. *Il Padre Teilhard de Chardin scienziato.* Modena (Edizioni Paoline) 1967, 8°, 136 p. (= Bilancio della scienza, 11).
Traduction, par Antonio BONORA, du livre signalé dans AHSI 33 (1964) 435, n. 936.

972 PŁUŻAŃSKI, Tadeusz. *Dwa humanizmy - jedna ludzkość* [Deux humanismes - un humanité]. Zeszyty Argumentów 2/25 (Warszawa 1966) 88-99.

A propos du livre de Cuénot signalé dans AHSI 28 (1959) 459, n. 594.

973 PŁUŻAŃSKI, Tadeusz. *Marksizm a teilhardyzm.* Studia Filozoficzne 46 (Warszawa 1966) n. 3, 101-134.

974 PŁUŻAŃSKI, Tadeusz. *Niektóre aspekty antropologii filozoficznej Piotra Teilharda de Chardin* [Quelques aspects de l'anthropologie philosophique de P. T. de Ch.]. Życie i Myśl (Warszawa 1965) n. 10, 63-70.

975 PŁUŻAŃSKI, Tadeusz. *Wokół « Sporu o Teilharda»* [Contribution à la « Discussion sur T.»]. Zeszyty Argumentów (Warszawa 1962) n. 4, 30-54.

976 POLATO, F. *Blondel e Teilhard de Chardin. Convergenze e divergenze.* Bologna (Zanichelli) 1967, 8°, 110 p.

977 POULIN, Daniel. *Teilhard de Chardin. Essai de bibliographie (1955-1966).* Québec (Presses de l'Université Laval) 1966, 8°, 160 p.

Limitée aux publications françaises.

978 *Proceedings of the Teilhard Conference 1964.* New York (Fordham University) [1965] 8°, XII-134 p.

O'CONNELL, Robert J., S. I. *Teilhard's Synthesis: Some Criteria for Criticism,* p. 1-22.

GARRIGAN, Owen W. *Chemical Evolution,* p. 23-39.

DANSEREAU, Pierre. *Teilhard and the Languages of Science,* p. 41-56.

BERRY, Thomas, C. P. *The Threshold of the Modern World,* p. 57-59.

PAGE, John E., S. I. *The Phenomenon of Urbanization and Teilhard,* p. 71-75.

STARK, Werner. *Teilhard and the Problem of Human Autonomy,* p. 77-92.

JOHANN, Robert O., S. I. *Teilhard's Personalized Universe,* p. 93-100.

BILANIUK, Petro. *The Christology of Teilhard de Chardin,* p. 109-133.

979 RAMBAUD, Henri. *Dans le guêpier teilhardien. Le grand virage des jésuites.* Le monde et la vie, n. 148 (Paris 1965) 39-43.

980 RAMBAUD, Henri. *L'étrange foi du Père Teilhard de Chardin* (suite). *Les habiletés du R. P. de Lubac.* Itinéraire, n. 114 (Paris 1967) 110-246.

Cf. AHSI 34 (1965) 418, n. 695.

981 RAULIN, Albert, O. P. *Teilhard de Chardin.* Catholica 18 (København 1961) 49-62.

982 RAVIER, André, S. I. *La dernière pâque de Teilhard de Chardin.* Ecclesia, n. 205 (Paris 1966) 181-186.

Texte de l'homélie signalée dans AHSI 35 (1966) 470, n. 674.

983 REINHARD, Edmund. *Teilhard de Chardin. Sein Weltbild im Blickfeld der Religionsphilosophie Mathilde Ludendorffs.* Pähl/Obb. (Franz von Bebenburg) 1966, 12°, 48 p.

984 RÉTIF, André. *Construire en avant. Ce que le Père Teilhard de Chardin conseillait à une veuve.* Offertoire, n. 119-120 (Paris 1966) 27-32.

985 RÉTIF, André. *Teilhard missionnaire.* Cahiers d'éducation missionnaires, n. 12 (Paris 1965) 5-12.

986 Revue internationale Pierre Teilhard de Chardin. Perspectives, n. 24-25 (Bruxelles 1965) 66 p.

WESPIN, Dominique de. *Unité de l'espèce humaine. 5e Symposium international Pierre Teilhard de Chardin,* p. 3-9.

LIGNEUL, André. *L'idée d'évolution et la philosophie,* p. 26-33.

CROZON, Pierre. *Interrogations sur l'œuvre de Teilhard de Chardin,* p. 34-39.

JUSTE, André. *L'hyperphysique teilhardienne devant la science,* p. 55-58.

987 Revue internationale Pierre Teilhard de Chardin. Perspectives, n. 26 (Bruxelles 1966) 48 p.

LIGNEUL, André. *Simples réflexions sur l'action,* p. 7-13.

988 Revue internationale Pierre Teilhard de Chardin. Perspectives, n. 27-28 (Bruxelles 1966) 84 p.

Contient les mêmes articles que l'Univers 3, signalé ci-dessous au n. 1086.

989 Revue internationale Pierre Teilhard de Chardin. Perspectives, n. 29 (Bruxelles 1966) 50 p.

DUROUX, Paul-Émile. *La philosophie de l'évolutionnisme*, p. 13-18.

WESPIN, Dominique de. *Le Père Teilhard à Pékin*, p. 19-22.

MAGLOIRE, George. *Le rayonnement de la pensée de Pierre Teilhard dans le monde*, p. 23-26.

990 Revue internationale Pierre Teilhard de Chardin, n. 30 (Bruxelles 1967) 54 p.

LEPP, Ignace. *L'amour construit l'humanité*, p. 6-15.

CHARON, Jean E. *La physique montre que l'évolution a un but*, p. 16-26.

LIGNEUL, André. *De la vision à l'action*, p. 27-39.

LAMBILLIOTTE, Maurice. *Désaliénation de la conscience*, p. 40-44.

CHAUCHARD, Paul. *Technique, sagesse, sainteté*, p. 45-53.

991 Revue internationale Pierre Teilhard de Chardin, n. 31 (Bruxelles 1967) 60 p.

NARBAITZ, Pierre. *Faut-il croire au progrès ?* p. 3-26.

TAUFOUR, Bernard. *Le monde audio-visuel dans ses dimensions humaines et planétaires*, p. 27-37.

CUYPERS, Hubert. *Science et conscience*, p. 38-50.

992 REZEK, Román, O. S. B. *Egzistencializmus, marxizmus, Teilhard.* São Paulo (Ahogy lehet) 1967, 8°, 47 p. lithogr. (= Sodródó Világ, 5)

993 REZEK, Román O. S. B. *Hogyan szenvedett Teilhard ?* [Comment T. avait souffert ?] Délamerikai Magyar Évkönyve (São Paulo 1967) 193-214.

994 REZEK, Román, O. S. B. *A Rossz (a szenvedés, a bűn és a halál) Teilhard világképében* [Le Mal (la souffrance, le péché et la mort) dans la pensée de T.]. São Paulo (Ahogy lehet) 1967, 8°, 203 p. lithogr. (= Sodródó Világ, 2).

995 REZEK, Román, O. S. B. *Teilhard de Chardin. Bibliographie des plus importantes études de langue française sur sa vie et son œuvre.* São Paulo (Ahogy lehet) 1967, 8°, 56 p. lithogr. (= Sodródó Világ, 3).

996 REZEK, Román, O. S. B. *Teilhard de Chardin és a filozófia* [La philosophie et T. de Ch.]. São Paulo (Ahogy lehet) 1967, 8°, 183 p. lithogr. (= Sodródó Világ, 1).

997 REZEK, Román, O. S. B. *Teilhard de Chardin «pantheizmusa» és «monizmusa»* [Le «panthéisme» et le «monisme» de T. de Ch.]. São Paulo (Ahogy lehet) 1967, 8°, 76 p. lithogr. (= Sodródó Világ, 4).

998 RIAZA, Fernando. *El hombre como fenómeno evolutivo según Teilhard de Chardin.* Arbor 67 (Madrid 1967) 5-21.

999 RICH, Arthur. *Kritische Erwägungen vom Evolutionismus bei Teilhard de Chardin.* Reformatio 14 (Zürich 1965) 499-509.

1000 RIDEAU, Émile, S. I. *Ahogyan Teilhard az embert látta.* Vigilia 31 (Budapest 1966) 801-809.

Traduction hongroise de l'article signalé dans AHSI 34 (1965) 414, n. 653.

1001 RIDEAU, Émile, S. I. *L'avenir de l'homme vu par le P. Teilhard de Chardin.* Responsables 51 (Paris 1960) n. 2 36-43.

1002 RIDEAU, Émile, S. I. *Teilhard de Chardin.* Panorama chrétien, n. 60 (Paris 1962) 8-17.

1003 RIDEAU, Émile, S. I. *Teilhard, oui ou non ?* Paris (Fayard) 1967, 8°, 146 p. (= Jalons, 11).

CR. Études 327 (1967) 425-426 (Ch. d'Armagnac).

1004 RIEDLINGER, Helmut. *Die kosmische Königsherrschaft Christi.* Concilium 2 (Mainz-Einsiedeln 1966) 53-62.

Sur la pensée de Teilhard voir p. 58-62.

En anglais : *How Universal is Christ' Kingship ?* Concilium 2 (London-New York 1966) n. 1, 56-66.

En espagnol : *El dominio cósmico de Cristo.* Concilium 2/1 (Madrid 1966) 108-126.

En français : *La royauté cosmique du Christ.* Concilium, n. 11 (Paris-Tours 1966) 95-113.

En italien : *La regalità cosmica di Cristo.* Concilium 2 (Brescia 1966) n. 1, 125-149.

En néerlandais : *Het kosmische koningschap van Christus.* Concilium 2 (Hilversum 1966) n. 1, 98-118.

En portugais : *O Reinado cósmico de Cristo.* Concilium (Lisboa 1966) n. 1, 91-111.

1005 RILEY, W. James, S. I. *Teilhard de Chardin and « The Secular City ».* Focus 3 (Willowdale, Ont. 1966) n. 1, 89-99.

1006 RIMET, Michel. *De Teilhard de Chardin à André Lamouche.* Synthèses, n. 233 (Bruxelles 1965) 76-89.

1007 RIVERA DE VENTOSA, E. *¿ Más luz en torno a Teilhard de Chardin ?* Augustinus 11 (Madrid 1966) 417-422.

1008 RIVIÈRE, Claude. *Teilhard, Claudel e Mauriac.* Petrópolis (Vozes) 1967, 12°, 56 p. (= Cadernos Teilhard, 7).

Traduction, par Conrad DETREZ, du fascicule signalé dans AHSI 33 (1964) 435, n. 948.

1009 RIVIÈRE, Claude. *Une grande figure de foi et d'espérance. Le Père Teilhard de Chardin tel que je l'ai connu.* Faits et idées, n. 55 (Rabat 1956) 32-36.

1010 RÖSSBORN, Stern. *Fenomenet människan.* Forum theologicum 20 (Stockholm 1963) 119-132.

1011 ROLLAND, Édouard. *L'œuvre de Pierre Teilhard de Chardin et la pensée catholique.* Enseignement chrétien 74 (Paris 1960-61) n. 1, 7-12.

1012 RONDET, Henri, S. I. *Hart van Kerk en Wereld. Teilhard de Chardin en het Hart van Christus.* De Heraut 97 (Nijmegen 1967) 176-179.

1013 ROOY, Jacques de, S. I. *Wetenschap als weg naar God. Leven van Teilhard de Chardin.* De Heraut 89 (Nijmegen 1967) 265-268.

1014 ROSTAND, Jean. *Hommes d'autrefois et d'aujourd'hui.* Paris (Gallimard) 1966, 8°, 240 p.

Voir : *A propos de Teilhard de Chardin,* p. 124-141. Réunit deux articles : 1. *Teilhard de Chardin a-t-il éclairé le problème de l'évolution ?* p. 125-137, publié précédemment en deux parties dans le Figaro littéraire (Paris 1965) 23-29 sept. et 14-20 oct. — 2. *Sur l'optimisme de Teilhard de Chardin,* p. 137-141, (publié précédemment dans Forum international [1965]).

1015 ROSTAND, Jean. *Teilhard de Chardin le penseur, le moraliste, l'écrivain.* Bible et vie chrétienne, n. 71 (Abbaye de Maredsous 1966) 23-27.

1016 RUSSO, François, S. I. *The Phenomenon of Man.* America 103 (New York 1960) 185-189.

Traduction espanole : *El Fenómeno humano.* Mensaje (Santiago de Chile 1960) 514-520.

1017 RUSSO, François, S. I. *A Socialização segundo Teilhard de Chardin.* O Tempo e o Modo (Lisboa 1963) n. 2, 27-38.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 32 (1963) 403, n. 766.

1018 RUYTINX, Jacques. *A propos de Teilhard de Chardin.* Revue de l'Université de Bruxelles (1965) 239-250.

1019 SAGET, Jules. *Décadence ou progrès. Gobineau et Teilhard de Chardin.* Cour d'appel de Douai. Audience solennelle de rentrée du 16 septembre 1964. 8°, 32 p.

1020 Saldarriaga, Alberto. *La danza de las esferas o panorama del pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin.* Universidad de Antioquia, 43 (Medellín 1967) 245-319.

1021 Salleron, Louis. *Conte truffé de deux morceaux choisis. Bossuet lecteur de Teilhard.* Itinéraire, n. 75 (Paris 1963) 149-154.

1022 Salleron, Louis. *Le gnosticisme de Teilhard de Chardin.* Itinéraire, n. 109 (Paris 1967) 111-133.

1023 Sanmiguel Eguíluz, Jesús. *Teilhard de Chardin, señal de contradicción.* Bilbao (Gráficas « Sigma ») 1967, 8°, 156 p.

1024 Sauer, Adam. *Teilhard de Chardin im Widerstreit.* Klerusblatt 45 (München 1965) n. 2, 31-32.

1025 Sauvage, Michel. *Le catéchiste à l'école de Teilhard de Chardin?* Catéchistes 16 (Paris 1965) 255-279.

1026 Schilling, Othmar. *Geist und Materie in biblischer Sicht. Ein exegetischer Beitrag zur Diskussion um Teilhard de Chardin.* Stuttgart (Katholisches Bibelwerk) 1967, 8°, 72 p. (= Stuttgarter Bibelstudien, 25).

1027 Schmitz-Moormann, Karl. *Das Weltbild Teilhard de Chardins. I. Physik - Ultraphysik - Metaphysik. Untersuchungen zur Terminologie Teilhard de Chardins.* Köln und Opladen (Westdeutscher Verlag) 1966, 8°, 204 p. (= Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen, 1566).

1028 Schnitzer, Alois. *Die Lehre von der Evolution bei Teilhard de Chardin.* Pädagogische Welt 20 (Donauwörth 1966) 626-637.

1029 Schoonenberg, P., S. I. *Evolutie.* Dans : Id. *Gods wordende wereld. Vijf theologische essays* (Tielt-Den Haag, Lannoo 1962), 9-38.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 31 (1962) 467, n. 658. Voir aussi les traductions suivantes :

Evolution. Dans : *God's World in the Making* (Pittsburg, Pa., Duquesne University Press 1964) 1-35. — (Dublin, Gill and Son 1965) 11-50.

Evolución. Dans : *El mundo de Dios en evolución* (Buenos Aires, C. Lohlé 1966) 9-35.

Évolution. Dans : *Le monde de Dieu en devenir* (Paris, Centurion 1967) 11-54.

Ewolucja i stworzenie. Znak 18 (Warszawa 1966) 1346-1359.

1030 Schrader, Wiebke. *Über Teilhard de Chardin und die Metaphysik.* Dans : *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter* (München-Wien, R. Oldenburg 1965) 131-151.

1031 Segaar, J. *De gedachtenwereld van Teilhard de Chardin. De natuur als geschiedenis.* Adelbert (Utrecht 1963) 135-138.

1032 Senghor, Léopold-Sédar. *Hommage à Teilhard de Chardin.* Afrique, Documents (Dakar 1965) 157-160.

1033 Servier, Jean. *Teilhard de Chardin, ou le drame de l'humanisme bourgeois.* Revue de poche (Paris 1965) n. 4, 155-166.

1034 Sève, Lucien. *La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours.* Paris (Éditions sociales) 1962, 8°, 352 p.

Dans le chap. *L'idéalisme depuis 1920*, voir : *Le Père Teilhard et le cœur du problème*, etc., p. 268-282.

1035 Severin, Frank T., S. I. *The Humanistic Psychology of Teilhard de Chardin.* Dans : Bugental, J. F. T. *The Challenge of Humanistic Psychology* (Los Angeles, McGraw-Hill Book 1967) 151-158.

1036 Simon, Pierre-Henri. *L'humanisme de P. Teilhard de Chardin.* Annales de l'École des hautes études de Gand. IV. Études littéraires (1960) 17-45.

1037 Smulders, P., S. I. *De evolutie naar de toekomst : Teilhard de Chardin.* Katholiek Artsenblad 41 (Maastricht 1962) 16-20.

1038 SMULDERS, P., S. I. *Het visioen van Teilhard de Chardin. Poging tot theologische waardering.* Vijfde herziene en vermeerderde druk. Brugge-Utrecht (Desclée de Brouwer) 1966, 8°, 380 p. (= Nieuwe aarde).

Cf. AHSI 33 (1964) 436, n. 959.

1039 SMULDERS, P. S. I. *La visió de Teilhard de Chardin.* Barcelona (Edicions 62) 1966, 8°, 298 p. (= Biblioteca de pensament cristà, 12).

Traduction, par Gabriel BAS, du livre signalé dans AHSI 34 (1965) 415, n. 672.

1040 SMULDERS, Pierre, S. I. *La visión de Teilhard de Chardin. Problemas teológicos de actualidad.* Bilbao (Desclée de Brouwer) 1967, 8°, 336 p. (= Veritas et Justitia, 23).

Traduction, par Fernando ALCORTA, du livre signalé dans AHSI 34 (1965) 415, n. 672.

1041 SOLAGES, Bruno de. *Teilhard de Chardin : Témoignage et étude sur le développement de sa pensée.* Toulouse (Édouard Privat) 1967, 8°, VIII-400.

CR. Études 327 (1967) 422-423 (Ch. d'Armagnac).

1042 SORIA, Mario. *Puntualizaciones sobre Teilhard de Chardin.* Punta Europa, n. 115 (Madrid) 44-50.

1043 SOUCY, Claude. *Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin.* Paris (Presses Universitaires de France) 1967, 8°, 232 p.

1044 SPEAIGHT, Robert. *Teilhard and the Jesuits.* Month, N. S. 37 (London 1967) 201-208.

Teilhard y los jesuitas. Razón y fe 175 (Madrid 1967) 423-430.

Teilhard und die Jesuiten. Der große Entschluß 23 (Wien 1967-68) 82-86.

1045 SPEAIGHT, Robert. *Teilhard de Chardin : A Biography.* London (Collins) 1967, 8°, 360 p., ill.

Chapitres de ce livre : *Teilhard : The Last Years.* Tablet 221 (London 1967) 992-993 ; *Teilhard de Chardin : The Ending.* Ibidem 1013-1014.

CR. Month, N.S. 38 (1967) 279-281 (T. Corbishley).

1046 STOECKLE, Bernhard. *Ich glaube an die Schöpfung.* Einsiedeln (Benziger Verlag) 1966, 12°, 194 p.

Voir : *Die um Teilhard entfachte Auseinandersetzung*, p. 67-70.

1047 STRÓŻEWSKI, Władysław. *Ku metafizyce ewolucji. Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Teilhard de Chardin.* Znak 18 (Warszawa 1966) 1360-1384.

1048 SUARÈS, Carlo. *De quelques apprentis-sorciers.* Bruxelles (Etre libre), Paris (Courrier du livre) 1965, 8°, 138 p.

Voir : *Teilhard de Chardin ou le ciel à l'heure de la terre*, p. 70-94.

1049 SZEKERES, A. *Teilhard de Chardin en de kosmisch-universele evolutie.* De Vlaamse Gids 49 (Brugge 1965) 583-596.

1050 TANNER, Henri. *Le grain de sénevé. De la science à la religion avec Teilhard de Chardin.* Saint-Maurice (Éditions Saint-Augustin) 1967, 8°, 224 p.

1051 TAZBIR, Mieczysław. *Dzielo Teilharda de Chardin a dialog katolików z marksistami* [L'œuvre de T. de Ch. et le dialogue entre catholiques et marxistes]. Życie i Myśl (Warszawa 1965) n. 10, 71-75.

1052 [*Teilhard de Chardin.*] Cahiers Albert le Grand, n. 70 (Paris 1964) 68 p.

ROY, Michel, S. I. *Approche élémentaire d'une œuvre. Notes sur le Père Teilhard de Chardin*, p. 5-15.

SITZMANN, Gerhard. *L'optimisme de Teilhard*, p. 17-29. — Traduction de l'article signalé dans AHSI 34 (1965) 415, n. 671.

LEROY, Pierre, S. I. *Pierre Teilhard de Chardin, homme de science*, p. 51-64.

1053 [*Teilhard de Chardin.*] Rencontre. *Numéro pour le 10ᵉ anniversaire de la mort du Père Teilhard de Chardin* (Besançon 1965), n. 2, 28 p.

BAUDIQUEY, Paul. *Comprendre - aimer - adorer* (*La vision pan-christique du Père Teilhard*), p. 3-11.

GUILLON, Clément. *Hérétique ? ... ou précurseur ?* p. 12-19.

« *Cosmologie de l'univers* » (*La science des résultats des sciences*), p. 20-24.

CUÉNOT, Claude. *Science et foi chez Teilhard de Chardin*, p. 25-28.

1054 *Teilhard de Chardin Album.* Preface by André GEORGE. Designed and edited by Jeanne MORTIER and Marie-Louise AUBOUX from the publications and letters of Pierre Teilhard de Chardin, and from papers preserved at the Fondation Teilhard de Chardin. London (Collins), New York (Harper and Row) 1966, 4°, 224 p.

Traduction du livre signalé dans AHSI 35 (1966) 473, n. 705.

1055 *Teilhard de Chardin e il pensiero cattolico.* A cura di Claude CUÉNOT. — Firenze (Sansoni) 1966, 8°, VIII-302 p. (= Quaderni di San Giorgio, 27).

Traduction, par Ina CALLEGARI et Paola PROJETTIS DE PIANTE, du livre signalé dans AHSI 34 (1965) 417, n. 693.

LUYTEN, Norbert, O. P. *Il metodo di Padre Teilhard de Chardin*, p. 13-25.

CUÉNOT, Claude. *Spirito e materia nella filosofia di Pierre Teilhard de Chardin*, p. 71-95.

HAAS, Adolf, S. I. *L'essere e il divenire. Creazione ed evoluzione nella concezione del mondo di Teilhard de Chardin*, p. 141-150.

CRUSAFONT-PAIRÓ, Miguel. *L'ominizzazione*, p. 150-156.

RUSSO, François, S. I. *La socializzazione secondo Teilhard de Chardin*, p. 193-215.

JEANNIÈRE, Abel, S. I. *Cosmogenesi e cristogenesi*, p. 255-275.

1056 *Teilhard de Chardin : el testimonio de Henri de Lubac.* Criterio 39 (Buenos Aires 1966) 803-807.

1057 *Teilhard de Chardin im Dialog zwischen Katholiken und Marxisten.* Herder Korrespondenz 21 (Freiburg/Br. 1967) 214-217.

1058 *Teilhard de Chardin. Philosophische und theologische Probleme seines Denkens.* Würzburg (Echter-Verlag) 1967, 8°, 176 p. (= Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, 39).

CUÉNOT, Claude. *Die Weltschau Teilhards de Chardin - dargestellt an den großen Etappen seines Lebens und Denkens*, p. 13-34.

HAAS, Adolf. *Der Schöpfungsgedanke bei Teilhard de Chardin nach der unveröffentlichten Schrift, « Comment je vois »*, p. 27-51. — Cf. AHSI 33 (1964) 431, n. 859.

LUYTEN, Norbert. *Materie - Bewußtsein - Geist, in der Sicht Teilhards de Chardin*, p. 53-87.

GUGGENBERGER, Alois. *Christus und das Selbstverständnis des heutigen Menschen nach Teilhard de Chardin*, p. 89-124.

DOLCH, Heimo. *Der Punkt « Omega ». Zur Aussage Teilhards de Chardin*, p. 125-145.

RIDEAU, Émile. *Die Bedeutung Teilhards de Chardin für die Gegenwart*, p. 147-176.

1059 *Teilhard de Chardin und der Teilhardismus.* Dokumente 23 (Köln 1967) 46-58.

MARITAIN, Jacques. *Wie ich Teilhard sehe*, p. 46-52. — Traduction du chapitre signalé ci-dessus au n. 933. Suivent deux critiques publiées dans des journaux :

BARESTA, Luc. *Gespräch mit einem Thomisten*, p. 52-57.

CHAUCHARD, Paul. *Einheit statt Doktrin*, p. 57-58.

1060 TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Auswahl aus dem Werk.* Mit einem Nachwort von Karl SCHMITZ-MOORMANN. — Frankfurt/M. (S. Fischer) 1967, 12°, 192 p. (= Fischer-Bücherei, 793).

Nachwort, p. 170-192.

1061 TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Briefe an Léontine Zanta.* Freiburg (Herder) 1967, 12°, 122 p. (= Herder-Bücherei, 282).

Traduction, par Hildegund GRÜGER, du livre signalé dans AHSI 35 (1966) 475, n. 729.

1062 TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Gênese de um pensamento. Cartas 1914-1919.* Lisboa (Livraria Morais) 1966, 8°, 360 p.

Traduction, par Camilo Martins de OLIVEIRA, du livre signalé dans AHSI 31 (1962) 468, n. 666.

1063 TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Génesis de un pensamiento. Cartas 1914-1919.* 3a edición. — Madrid (Taurus) 1966, 8°, 370 p. (= Ensayistas de hoy, 36).

Cf. AHSI 33 (1964) 437, n. 975.

1064 TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Lettere da Hastings e da Parigi, 1908-1914.* Brescia (Morcelliana) 1967, 8°, 432 p.

Traduction, par Lucia PIGNI MACCIA, du livre signalé dans AHSI 35 (1966) 475, n. 731.

1065 TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Letters from Paris, 1912-1914.* New York (Herder and Herder) London (Burns and Oates) 1967, 8°, 158 p.

Traduction, par Michael MAZZAREZE, de la deuxième partie du livre signalé dans AHSI 35 (1966) 475, n. 731.

1066 TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Letters from a Traveller, 1923-1955.* London (Collins) 1967, 8°, 318 p. (= Fontana Books).

Cf. AHSI 31 (1962) 468, n. 667.

1067 TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Lettres inédites.* Revue générale belge (Bruxelles 1965) n. 11, 19-29.

1068 TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, S. I. *Lettres inédites à un savant de ses amis.* Christus 14 (Paris 1967) 238-258.

1069 [TEILHARD DE CHARDIN, Pierre.] *Teilhard de Chardin levelei (Részletek)* [Lettres choisies de T. de Ch.] P. REZEK Román fordítása [Traduction de R. R.] — São Paulo (Ahogy lehet) 1967, 4°, 45 p. lithogr.

1070 The Teilhard Review 1 (London 1966-67) n. 2.

O'MANIQUE, John T. *Teilhard's Lamarckism*, p. 34-41.

ELLIOTT, F. G., S. I. *The World Vision of Teilhard de Chardin.* Second Part, p. 42-49. — Cf. AHSI 35 (1966) 475, n. 733.

TOWERS, Bernard. *Scientific Master versus Pioneer*, p. 50-54.

1071 The Teilhard Review 2 (London) n. 1.

O'MANIQUE, John T. *Teilhard and Entropy. A Discussion of the Irreversibility of the Evolutionary Process*, p. 2-10.

FOTHERGILL, P. G. *Review-Article : Men on Their Nature and Place in Nature*, p. 11-22.

1072 *Teilhardiana.* Życie i Myśl 17 (Warszawa 1967) n. 1, 114-118.

1073 TERTULIAN, N. *Marxismul și gîndirea lui Teilhard de Chardin.* Viața românească 18 (București 1965) n. 12, 182-193.

1074 TERTULIAN, N. *Romain Rolland, Teilhard de Chardin și problema umanismului în gîndirea contemporana.* Viața românească 20 (București 1967) n. 2, 146-153.

1075 THÉRIVE, André. *Entours de la foi.* Paris (Grasset) 1966, 8°, 318 p.

Voir : *Teilhardisme et progressisme*, p. 201-247.

1076 THIELE, Wolfgang. *Bewußtsein, Seele und Geist in der Evolutionstheorie des Teilhard de Chardin.* Medizinische Welt (Stuttgart 1966) 831-834.

1077 THIELE, Wolfgang. *Das Leib-Seele-Verhältnis bei Teilhard de Chardin.* Münchener medizinische Wochenschrift 107 (1965) 1891-1894.

1078 THYS, Albert. *Consciência, reflexão, coletivização em Teilhard.* Petrópolis (Vozes) 1967, 12°, 100 p. (= Cadernos Teilhard, 2).

Traduction, par Marcos P. S. de ARRUDA, du fascicule signalé dans AHSI 33 (1964) 437, n. 985.

1079 TOBLER, Walter. *Zum Gespräch über Pierre Teilhard de Chardin.* Reformatio 15 (Zürich 1966) 436-444.

1080 TOUCEDA, Raúl. *Introducción a la socioantropología.* Buenos Aires (Abeledo-Perrot) 1962, 8°, 80 p. (= Monografías jurídicas, 76).

Voir : *Origen y fundamentos de la ciencia socioantropológica. El fenómeno social (Gurvitch) y el fenómeno humano (Teilhard de Chardin)*, p. 45-66.

1081 TRESMONTANT, Claude. *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin.* Prólogo y versión de José M. GALLEGOS ROCAFULL. — México (Universidad nacional autónoma de México) 1958, 8°, 170 p. (= Filosofía y letras, 33).

Traduction du livre signalé dans AHSI 25 (1956) 720, n. 791.

1082 TRESMONTANT, Claude. *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin.* 4ª edición. Madrid (Taurus) 1965, 8°, 96 p. (= Cuadernos Taurus, 4).

Cf. AHSI 31 (1962) 470, n. 678.

1083 TRESMONTANT, Claude. *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin.* Tokyo (Shinchôcha) 1966, 8°, 270 p.

Traduction japonaise, par Minoru MITA, du livre signalé dans AHSI 25 (1956) 720, n. 791. L'ouvrage de Tresmontant termine à la p. 150. Suit : MITA, Minoru. *Teilhard de Chardin shôden* [Courte biographie de T. de Ch.] p. 151-264.

1084 TRESMONTANT, Claude. *Réalités présentes et approches de l'avenir. Grandeur et limites de l'œuvre du Père Teilhard de Chardin.* Association des cadres dirigeants de l'industrie pour le progrès social et économique, Bulletin, n. 184 (Paris 1963) 423-431.

1085 TRUHLAR, Karel Vladimir, S. I. *Solovjev y Teilhard. Poesía y experiencia religiosa.* Madrid (Razón y fe) 1966, 8°, 170 p. (= Formas del espíritu, 7).

Traduction, par Eustaquio BARJAU, du livre signalé dans AHSI 35 (1966) 476, n. 741.

1086 *Unité. Actes du 5ᵉ Symposium international Pierre Teilhard de Chardin.* Univers 3. Publication annuelle de la Société Teilhard de Chardin (Bruxelles 1966) 86 p.

WESPIN, Dominique de. *L'unité de la vie*, 6-10.
DARMS, Louis. *Le phénomène inter-humain*, p. 11-17.
MONESTIER, André. *L'unité économique, condition préalable à l'unité spirituelle*, p. 18-24.
LAZARD, Didier. *Un seul esprit, un seul amour*, p. 25-31.
LEPP, Ignace. *Obstacles psychologiques à l'unification*, p. 32-42.
LIGNEUL, André. *Vouloir une terre totale*, p. 43-54.
CHAUCHARD, Paul. *Pour une convergence personnalisante : l'unité dans la diversité*, p. 55-65.
PRAT, Henri, *L'unité de l'homme et du cosmos*, p. 66-77.
HIERNAUX, Jean. *Évolution humaine et progrès*, p. 78-83.

1087 URDANOZ, T., S. I. *Dos obras de crítica en torno a Teilhard de Chardin.* Estudios filosóficos 15 (Santander 1966) 137-147.

A propos des livres polémiques de Scaltriti (cf. AHSI 33 [1964] 435, n. 953) et de Charbonneau (cf. Ibidem 426, n. 771).

1088 VALLENTIN, J. *Note sur la pensée de Teilhard de Chardin.* Cahiers de Neuilly (1965) n. 3, 49-52.

A propos du livre du P. Rideau, signalé dans AHSI 34 (1965) 414, n. 655.

1089 VALVERDE, Carlos, S. I. *Evolucionismo teilhardiano y quinta vía.* Dans : *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia.* VI Congressus Thomisticus Internationalis. *Acta* I (Romae, Officium libri catholici 1965) 295-301.

1090 VALVERDE, Carlos, S. I. *La flecha de la evolución. Opción humana y exigencia cósmica de lo divino en el pensamiento de Teilhard de Chardin.* Humanidades 18 (Comillas 1966) 377-396.

1091 VALVERDE, Carlos, S. I. *Recuerdo de Teilhard.* Revista javeriana 66 (Bogotá 1966) 292-298.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 35 (1966) 476, n. 743.

1092 VAZ, Henrique Cláudio de Lima, S. I. *Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin.* Petrópolis (Vozes) 1967, 12°, 144 p. (= Questões abertas, 4).

1093 VELASCO IBARRA, J. M. *Servidumbre y liberación. Del imperialismo atómico a la claridad del espíritu.* Buenos Aires (Americalee) 1965, 8°, 226 p.
Voir : *Comprender y amar : Teilhard de Chardin*, p. 129-141.

1094 VERDONC, P. E., O. C. D. *Teilhard et les « ombres de la foi ».* Foi vivante 7 (Bruxelles 1966) 111-117.

1095 VERSCHUUREN, G. M. N. *Teilhard verwoordt een mensbeeld.* Streven 20 (Amsterdam-Antwerpen 1966-67) 273-279.

1096 VOELKLE, Robert E., S. I. *Imagination and Symbolism in Theology : The Apologetics of Teilhard de Chardin.* Focus 3 (Willowdale, Ont. 1966) n. 1, 45-56.

1097 VOLLERT, Cyril, S. I. *The Spirituality of Teilhard de Chardin.* Jesuit Bulletin 46 (Saint Louis 1967) n. 1, 3-5, 17.

1098 WALL, Bernard. *Teilhard and Teilhardism. A Plea for Moderation.* Tablet 221 (London 1967) 34-35.

1099 WILDIERS, N. M., O. F. M. Cap. *De gedachtenwereld van Teilhard de Chardin. Is een christologische cosmologie mogelijk ?* Adelbert (Utrecht 1963) 139-144.

1100 WILDIERS, N. M. *De gestalte van de nieuwe kristen volgens Teilhard de Chardin.* Collectanea Mechliniensia 51 (1966) 149-165.

1101 WILDIERS, N. M. *Des Menschen Zukunft und Aufgabe im Weltbild Teilhard de Chardins.* Kevelaer (Butzon und Bercker) 1966, 12°, 28 p. (= Entscheidung, e 49).

1102 WILDIERS, N. M. *Teilhard de Chardin en het christelijk humanisme.* Kultuurleven 27 (Leuven 1960) 410-417.

1103 WREDE, Michael. *Geist und Materie bei Teilhard de Chardin.* Münchener theologische Zeitschrift 17 (1966) 267-276.

1104 XXX. *L'idéologie technocratique et le teilhardisme.* Temps modernes 22 (Paris 1966-67) 254-295.

1105 ŻABA, Zbigniew. *Filozoficzne « credo » O. Teilharda de Chardin.* Życie i Myśl 16 (Warszawa 1966) n. 9, 106-115.

1106 ZAYED, Georges. *Pierre Teilhard de Chardin.* Revue du Caire 23 (1960) 170-174.

1107 ZILLES, U. *Teilhard de Chardin : Criação e evolução.* Vozes 60 (Petrópolis 1966) 803-817.

Temberski, Andrzej, 1663-1726.

1108 OKOŃ, Jan. *W sprawie autorstwa kodeksu dramatycznego Jagiellońskiego* 2384 [La question d'auteur du manuscrit dramatique 2384 de la bibliothèque Jagellon]. Pamiętnik Literacki 58 (Wrocław-Warszawa-Kraków 1967) 185-204.

Tieffentaller, Josef, 1710-1785.

1109 POGGI, Vincenzo, S. I. *La croce e il sestante.* Missioni della Compagnia di Gesù 52 (Venezia 1966) dicembre, 24-27.

Tovar, Juan de, 1541-1626.

1110 LEAL, Luis. *El códice Ramírez.* Historia mexicana 3 (México 1953-1954) 11-33.
Étudie le manuscrit historique du P. Juan de Tovar découvert par José Fernando Ramírez.

Tyrrell, George, 1861-1909, jésuite jusqu'en 1906.

1111 O'CONNOR, Francis M., S. I. *George Tyrrell and Dogma.* Downside Review 85 (1967) 16-34, 160-182.

Valensin, Auguste, 1879-1953.

1112 MAVIT, Henry. *Une grande figure d'humaniste et de philosophie : Auguste Valensin.* Annales du Centre universitaire méditerranéen 17 (Nice 1963-64) 71-80.

Valentini, Giuseppe, né en 1900.

1113 SCIAMBRA, Matteo. *La cattedra di lingua e letteratura albanese della Università di Palermo.* Centro internazionale di studi albanesi presso l'Università di Palermo. Annuario (1965-66) 17-54.

Voir : *Prof. P. Giuseppe Valentini,* 32-52, avec bibliographie, p. 36-52.

Valignano, Alessandro, 1539-1606.

1114 IEIRI, T. *Preliminary Translation of Valignano's Catechismo.* Biblia. Bulletin of Tenri Central Library, n. 33 (1966) 112-122 ; n. 34 (1966) 49-60 ; n. 35 (1967) 57-57 (en japonais).

1115 TOMINAGA, M. *Bibliography of Valignano's Catechismo. Study of European Type Characters.* Biblia. Bulletin of Tenri Central Library, n. 34 (1966) 2-12 (en japonais).

Van Bulck, Vaast, 1903-1966.

1116 DE CLEENE, N. *E. P. Vaast van Bulck S. I. (1903-1966).* Bulletin des séances de l'Académie Royale des sciences d'outre-mer (Bruxelles 1967) n. 1, 143-155, portrait.

Van Habbeke, Maximilianus, 1580-1637.

1117 COENS, Maurice, S. I. *Un collaborateur de Rosweyde : Le P. Maximilien Habbequius.* Analecta Bollandiana 85 (Bruxelles 1967) 64.

Vázquez, Gabriel, 1549-1604.

1118 LÓPEZ DE PRADO, Joaquín, S. I. *El derecho a bautizar a los infantes hijos de infieles en el pensamiento de G. Vázquez.* Revista española de derecho canónico 20 (Madrid 1965) 565-577.

Veigl, Franz X., 1723-1801.

1119 NÚÑEZ, Estuardo. *El Padre Veigl y la primera monografía alemana sobre la realidad peruana.* Anales del III Congreso nacional de historia del Perú (Lima, Centro de estudios histórico-militares del Perú 1965) 318-325.

Velasco, Juan de, 1727-1792.

1120 VELASCO, Juan de, S. I. *Vocabulario de la lengua índica.* Introducción de Oswaldo ROMERO ARTETA S. I. Versión paleográfica y comentario de Piedad PEÑAHERRERA y Alfredo COSTALES. Quito (Instituto ecuatoriano de antropología y geografía) 1964, 8°, XXXVI-84 p., 26 pl. (= Biblioteca ecuatoriana « Aurelio Espinosa Pólit »).

Verhoeven, Antoon, 1815-1891, jésuite jusqu'en 1869.

1121 JACOBS, Hubert S. I. *Enige mededelingen over de gebroeders Verhoeven uit Uden, professoren te Leuven.* Bijdragen tot de Geschiedenis bijzonderlijk van het Oud Hertogdom Brabant 39 (Antwerpen 1956) 33-62.

Verny, Louis, 1880-1957.

1122 VERNY, Louis, S. I. *Spiritualité et engagement. Une retraite de trente jours.* Paris (Éditions de l'Épi) 1962, 8°, 330 p.

Voir : *Le Père Louis Verny,* par François VARILLON S. I., p. 25-28 ; *Témoignage* de Jean LACROIX, p. 29-36.

Vieira, António, 1608-1697.

Voir n. 394.

1123 AGOSTINHO, Pedro. *A política de Vieira e a entrega de Pernambuco.* Espiral 2 (Lisboa 1965) 122-134.

1124 BERKEMEIER, Fritz. *António Vieira : Predigt auf den heiligsten Namen Mariens (Text mit Anmerkungen)*. Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte 5 (Münster/Westf. 1965) 149-200.

1125 FROTA, Guilherme de Andréa. *Padre António Vieira : Ensaio bibliográfico relativo ao Brasil.* Ocidente 71 (Lisboa 1966). 76-96

1126 LOPES, Francisco Leme, S. I. *Assim falou Vieira sobre Filosofia.* Verbum 23 (Rio de Janeiro 1966) 433-460 (à suivre).

Suite de l'article signalé dans AHSI 29 (1960) 510, n. 478.

1127 PIRES, Francisco Videira. *O Medievalismo oratório de Vieira.* Espiral 3 (Lisboa 1966) 79-83.

1128 RÚHL, Klaus. *Biblischer Originaltext und Bibelversion in den Predigten Vieiras.* Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte 5 (Münster/Westf. 1965) 201-227.

1129 SANTOS, Vítor Marques. *Acção de Vieira no Brasil.* Lisboa (Livraria Portugal) [1955], 8°, 52 p. (= Cadernos de divulgação luso-brasileira, 6).

1130 VIEIRA, António, S. I. *Die Predigt des Heiligen Antonius an die Fische.* [Eingeleitet und herausgegeben von] Hugo LOETSCHER. — Zürich (Verlag der Arche) 1966, 8°, 140 p.

Voir : *Über Padre António Vieira*, p. 7-67.

1131 VIL'ALVA, Jorge de [= MOREIRA, Manuel, S. I.] *Parábolas de Jesus em Vieira.* Porto (Apostolado da Imprensa) 1966, 12°, 212 p.

Vopisco, Michele, 1539- ? jésuite jusqu'en 1561.

1132 GASCA QUEIRAZZA, Giuliano, S. I. *Il « Promptuarium» di Michele Vopisco (Mondovì 1564).* Dans : *Vita e cultura a Mondovì nell'età del vescovo Michele Ghislieri (S. Pio V)* (Torino, Deputazione subalpina di storia patria 1967) 185-195.

Wagner, Károly, 1732-1790.

1133 HÖLVÉNYI, György. *Wagner Károly könyvtára* [La bibliothèque de Charles W.]. Az Egyetemi Könyvtár Évkönyvei 3 (Budapest 1966) 147-158.

Wąsowski, Bartłomiej Nataniel, 1617-1687.

1134 BARANOWSKI, Jerzy. *Podróż teatralna Bartłomieja Nataniela Wąsowskiego* [Le voyage théâtral de B. N. W.] Pamiętnik Teatralny 13 (Warszawa 1963) 252-254.

1135 BARANOWSKI, Jerzy. *« Rysunkowy» diariusz podróży europejskiej Bartłomieja Nataniela Wąsowskiego.* Rocznik Historii Sztuki 6 (Wrocław-Warszawa-Kraków 1966) 69-96 ; résumé : *Le journal « dessiné» du voyage en Europe de B. N. W.*, p. 95-96.

Wyrwicz, Karol, 1717-1793.

Voir n. 348.

1136 AUGUSTOWSKA, Kazimiera. *Karol Wyrwicz.* Dans : OLSZEWICZ, Bolesław. *Dziewięc wieków geografii polskiej* [Neuf siècles de la géographie polonaise] (Warszawa, Wiedza Powszechna 1967) 117-138.

Xavier, S. Francisco, 1506-1552.

Voir n. 12, 50, 326, 354, 356.

1137 AOYAMA, Gen Paulus, S. V. D. *Die Missionstätigkeit des heiligen Franz Xaver in Japan aus japanischer Sicht.* Thesis ad Lauream assequendam in facultate historiae ecclesiasticae Pontificiae Universitatis Gregorianae. — Steyl, 1967, 8°, XVI-182 p.

1138 ARRADOY [= NARBAITZ], P. *San Frantses Jatsukoa. Biographie basque de St. François de Jaxu et Xavier*, avec traduction française par l'auteur. San Sebastián (Izarra) 1966, 8°, 364 p., ill.

1139 BABLER, O. F. *Le sonnet « No me mueve, mi Dios » dans la littérature tchèque.* Rencontres. Revue littéraire, Numéro spécial (Paris 1966) 16 p.
1140 B[ERRIOCHOA], V[alentín]. *Los « Erreguzko Kantatxoak » a san Francisco Javier, de Damaso de Echeverría.* Boletín de la Real Sociedad vascongada de los amigos del país 23 (San Sebastán 1967) 241-242.
1141 CORBIE, Geneviève de. *François Xavier, l'aventurier du Christ.* Paris (Apostolat de la presse) 1955, 12°, 88 p.
1142 ETCHEGARAY, Adolfo. *Saint François Xavier a-t-il utilisé au Japon le « De catechizandis rudibus » de saint Augustin ?* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 23 (Schöneck 1967) 161-167.
1143 FRASCA, Virgilio, S. I. *L'avventura di Francesco Saverio.* Palermo (« Ai nostri amici ») 1967, 8°, 168 p., ill.
1144 HUMBERT, J., S. I. *Transfer of the Body of St. Francis Xavier before 1659.* Indian Ecclesiastical Studies 5 (Belgaum 1966) 24-35.
1145 KELLY, Hugh, S. I. *A History of the Novena of Grace.* Dublin (Irish Messenger) 1965, 12°, 30 p.
1146 KELLY, Hugh, S. I. *St. Francis Xavier S. I. (1506-1552).* Dublin (Irish Messenger) 1964, 12°, 32 p.
1147 SECRET, François. *Jean Macer, François Xavier et Guillaume Postel ou un épisode de l'histoire comparée des religions au XVIe siècle.* Revue de l'histoire des religions 170 (Paris 1966) 47-69.

Liste complémentaire des personnes.

Quand les dates de naissance et de décès ne nous sont pas connues, nous donnons, entre parenthèses, l'année dans notre notice. Les chiffres qui suivent les dates indiquent le numéro courant de cette bibliographie.

VII. Comptes rendus d'ouvrages précédemment annoncés.

Les chiffres entre parenthèses qui suivent les titres abrégés indiquent le volume de notre revue et le numéro courant de la bibliographie correspondante.

1* Altner, G. *Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin* (34, 478). Archivo teol. granad. 29 (1966) 318 (J. Vílchez).

2* Bontinck, F. *La lutte autour de la liturgie chinoise* (31, 226). Rev. d'hist. eccl. 62 (1967) 524-530 (R. Aubert).

3* Brodrick, J. *Il processo dei gesuiti* (35, 12). Boll. bibl. internaz. 21 (1966) 180-181.

4* Burger, H. *J. Bidermanns « Belisarius»* (35, 329). Gregorianum 48 (1967) 419-421 (R. G. Villoslada).

5* Burns, R. I. *Jesuits and Indian Wars* (35, 197). AHSI 35 (1966) 405-406 (E. J. Burrus); Times Lit. Suppl. 65 (1966) 1127; Mid-America 48 (1966) 281-282 (J. V. Jacobsen); Rev. d'hist. de l'Amérique française 20 (1966) 451-454 (L. Pouliot); Amer. Hist. Rev. 72 (1966-67) 306-307 (B. Madsen); Pacif. Hist. Rev. 36 (1966) 473-474 (T. A. Larson); Thought 42 (1967) 155-156 (G. J. Ruppel); Woodstock Letters 96 (1967) 262-265 (T. E. Morrissey).

6* Burrus, E. J. *Kino escribe a la Duquesa — Kino writes to the Duchess* (33, 568; 34, 372). Neue Z. f. Missionswiss. 22 (1966) 305-306 (G. Höltker); Razón y fe 176 (1967) 275-276 (F. Mateos).

7* Burrus, E. J. *Wenceslaus Linck's Diary* (35, 215). AHSI 35 (1966) 402-404 (F. Zubillaga); Neue Z. f. Missionswiss. 23 (1967) 233 (G. Höltker); Branding Iron, n. 82 (1967) 9-11 (C. N. Rudkin).

8* Calderón de la Barca, P. *El Gran Duque de Gandía* (33, 411). Cuad. hispanoamer. 70 (1967) 419-433 (V. Bozal).

9* Chauchard, P. *El ser humano según Teilhard* (34, 507). Pensamiento 22 (1966) 368-369 (J. Muñoz).

10* Coathalem, H. *Commentaire du livre des Exercices* (34, 31). Manresa 38 (1966) 383-385 (J. M. Granero); Geist und Leben 39 (1966) 479-480 (N. Mulde).

11* CUSHNER, N. *Philippine Jesuits* (33, 310). Bull. hisp. 88 (1966) 168-170 (P.-J. Guinard).

12* DE ANGELIS, A. *La «ratio» teologica del Suárez* (35, 589). Civ. catt. (1967) II, 178 (A. Messineo).

13* DIRVEN, É. *Thomisme de J. Maréchal* (35, 500). Sciences eccl. 19 (1967) 147-149 (L. Leahy).

14* DOMENE, J. F. *Elementos teológicos de los Ejercicios* (32, 39). Selec. de libros 4 (1967) 317-318 (V. C.).

15* DUNNE, G. H. *Chinamission der Jesuiten* (34, 194). Z. f. kath. Theol. 88 (1966) 484-485 (F. M.); Franzisk. Stud. 49 (1967) 191-193 (B. H. Willeke); Z. f. Missionswiss. 51 (1967) 381-383 (B. M. Biermann).

16* ÉTIEMBLE, R. *Jésuites en Chine* (35, 237). Études 325 (1966) 745-746 (H. Bernard-Maitre); Collect. Francisc. 37 (1967) 457-458 (I. de Villapadierna).

17* FESSARD, G. *La dialectique des Exercices*, II (35, 55). Études 325 (1966) 595-596 (H. Holstein); Rev. d'ascét. et de myst. 43 (1967) 352-353 (J.-C. Guy).

18* GARCÍA VILLOSLADA, R. *Loyola y Erasmo* (35, 58). Rev. d'ascét. et de myst. 42 (1966) 502-503 (M. Olphe-Galliard); Ibidem 43 (1967) 207-210 (H. Bernard-Maitre); Hispania sacra 19 (1966) 217 (J. G. G.).

19* GERHARTZ J. G. *Die feierlichen Sondergelübde* (35, 20). AHSI 35 (1966) 391-394 (C. de Dalmases); Selec. de libros 3 (1966) 420-421 (V. Codina); Geist und Leben 40 (1967) 312-313 (F. Wulf).

20* GIULIANI, M. *Prière et action* (35, 59). Geist und Leben 39 (1966) 478-479 (N. Mulde); Rev. d'ascét. et de myst. 42 (1966) 503-504 (H. de Gensac); Ons Geest. Erf 41 (1967) 109 (L. M.).

21* GONÇALVES DA CÂMARA, L. *Mémorial* (35, 60). Manresa 39 (1967) 75-78 (J. M. Granero); Gregorianum 48 (1967) 612-613 (G. Dumeige); Geist und Leben 40 (1967) 317-318 (N. Mulde); Sciences eccl. 19 (1967) 467-469 (M. Girard).

22* HELK, V. *Laurentius Nicolai Norvegus* (35, 516). AHSI 36 (1967) 169-172 (J. J. Duin); Credo 48 (1967) 194-195 (J. G.); Kyrkohist. årsskrift (1966) 193-194 (I. Montgomery).

23* HUILLET D'ISTRIA, M. *Caussade et la querelle du pur amour* (33, 437). XVII[e] siècle, n. 72 (1966) 84-85 (Julien-Eymard d'Angers); Nouv. rev. théol. 89 (1967) 92 (J. M. Fisch); Rev. d'hist. de l'Église de France 53 (1967) 91-96 (É. Catta).

24* IPARRAGUIRRE, I. *Estilo espiritual jesuítico* (33, 21). Rev. d'ascét. et de myst. 43 (1967) 356-358 (G. Bottereau); Ons Geest. Erf 41 (1967) 314-316 (H. Leuridan).

25* IPARRAGUIRRE, I. *Orientaciones bibliográficas sobre san I. de Loyola* (34, 3). Hist. Jahrbuch 85 (1965) 206-207 (E. W. Zeeden).

26* JIMÉNEZ OÑATE, J. *Origen de la Compañía de Jesús* (35, 26). Brotéria 83 (1966) 573-574 (D. M.); Manresa 38 (1966) 386-388 (J. M. Granero); Selec. de libros 3 (1966) 420 (V. Dodina); Stromata 22 (1966) 292-293 (M. A. Fiorito); Ephem. carm. 17 (1966) 546-547 (I. Moriones); Nouv. rev. théol. 89 (1967) 91-92 (J. M. Fisch); Rev. de espirit. 26 (1967) 110-111 (E. Rey); Rev. d'hist. eccl. 62 (1967) 324-325 (J.-F. Gilmont); Geist und Leben 40 (1967) 311-312 (N. Mulde); Rev. d'ascét. et de Myst. 43 (1967) 351-352 (G. Bottereau).

27* KAISER, A. *Kontroverse zwischen Baius und Martínez de Ripalda* (35, 505). Archivo teol. granad. 29 (1966) 253-254 (A. Segovia); Rev. d'hist. eccl. 62 (1967) 156-160 (L. Ceyssens).

28* KRAHL, J. *China Missions in Crisis* (33, 284). AHSI 36 (1967) 182-183 (J. Shih); Antonianum 42 (1967) 157-158 (A. Abad Pérez); Cath. Hist. Rev. 53 (1967) 101-102 (K. S. Latourette).

29* LACERTE, H. *Canon Law according to Suarez* (33, 729). Ciencia tomista 93 (1966) 523-524 (F. J. Acebal).

30* LEITE, S. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Bsasil* (34, 161). Brotéria 83 (1966) 572-573 (L. Craveiro da Silva); Verbum 33 (1966) 375-376 (A. C. da Silva Teles); Neue Z. f. Missionswiss. 23 (1967) 76-77 (J. Wicki).

31* LEWIS, J. *Le gouvernement spirituel selon S. Ignace* (30, 473). Selec. de libros 4 (1967) 220-221 (V. C.).

32* LUBAC, H. de. *Blondel et Teilhard* (35, 674). Eccl. Xaveriana 16 (1966) 164 (A. Arenas); Angelicum 44 (1967) 99 (A. Lobato); Salmanticensis 14 (1967) 232 (M. Nicolau); Rev. thomiste 66 (1966) 509-510 (M.-M. Labourdette).

33* LUBAC, H. de. *Teilhard, missionnaire et apologiste* (35, 678). Études 325 (1966) 741 (C. d'Armagnac); Teilhard Rev. 1 (1966-67) 63-64 (C. d'Armagnac).

34* LUKÁCS, L. *Monumenta paedagogica*, I (34, 227). Renaissance News 19 (1966) 252-253 (G. E. Ganss); Razón y fe 174 (1966) 389 (A. Barinaga); Rev. d'hist. eccl. 62 (1967) 325 (J.-F. Gilmont); Civ. catt. (1967) II, 270 (F. T.).

35* LUNDBERG, M. *Jesuitische Erziehungslehre* (35, 277). Ons Geest. Erf 41 (1967) 316-317 (L. M.); Credo 48 (1967) 188-189 (S. Lindholm).

36* MACERA, P. *Instrucciones para las haciendas jesuitas del Perú* (35, 231). Bol. de la Acad. chilena de la hist. 33 (1966) 167-170 (M. Góngora).

37* MAJKOWSKI, J. *Stanisław Kostka* (35, 481). Rev. d'ascét. et de myst. 43 (1967) 359-360 (P. Siwek).

38* MALDONADO ARENAS, L. *Comentario de G. Vázquez a la Summa* (33, 1024). Antonianum 41 (1966) 524-525 (J. Campelo).

39* *Miscellanea Taparelli* (33, 743). Salmanticensis 13 (1966) 646 (A. Peinador).

40* MÖRNER, M. *Expulsion of the Jesuits from Latin America* (35, 178). Rev. chilena de hist. y geogr. 133 (1965) 304-305 (H. Barrera V.); America 117 (1967) 357-360 (S. J. Adamo).

41* MONASTERIO SÁNCHEZ, J. *Teología espiritual del P. L. de la Puente* (31, 450). Salmanticensis 14 (1967) 230 (M. Nicolau).

42* MOONEY C. F. *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ* (35, 691). Theol. Stud. 28 (1967) 161-163 (C. Vollert).

43* O'BRIEN, J. J. *Doctrine of F. Suarez* (30, 588). Divus Thomas 69 (1966) 308-310 (S. Palmier).

44* PACHECO, J. M. *Jesuitas en Colombia*, I-II (28, 147 ; 32, 206). Archivo teol. granad. 29 (1966) 272 (M. Sotomayor).

45* PAPÀSOGLI, G. *Sant'Ignazio di Loyola* (34, 51). Riv. di ascetica e mistica 36 (1967) 306-308 (B. Borghini).

46* *Pierre Teilhard de Chardin. Images et paroles* (35, 705). Études 325 (1966) 741-742 (C. d'Armagnac).

47* PÖRNBACHER, K. *Jeremias Drexel* (35, 378 . Z. f. schweiz. Kirchengesch. 60 (1966) 323 (A. Haas); Hist. Jahrbuch 86 (1966) 443-444 (H. Witetschek); Rev. d'ascét. et de myst. 43 (1967) 360-361 (H. Bernard-Maitre); Rev. d'hist. eccl. 62 (1967) 571 (H. Tüchle).

48* RAHNER, H. *I. de Loyola. Correspondance avec les femmes* (33, 90). Salmanticensis 14 (1967) 229-230 (M. Nicolau).

49* RASQUÉ, F. *Oktavprediger in Luxemburg* (35, 152). AHSI 36 (1967) 339-340 (I. Iparraguirre); Rev. d'hist. eccl. 61 (1966) 953 (É. Donckel).

50* RAYEZ, A. *A. de Cicé et P. de Clorivière* (35, 361). Annales de Bretagne 73 (1966) 307-308 (B.-A. Pocquet du Haut-Jussé); Rev. d'hist. de l'Église de France 53 (1967) 97-99 (É. Catta); Rev. d'hist. eccl. 62 (1967) 535-538 (B. Plongeron).

51* RIBADENEYRA P. de. *Vita Ignatii Loyolae* (34, 61). Ons Geest. Erf 40 (1966) 436-437 (J. A.); Geist und Leben 40 (1967) 317 (F. Wulf).

52* ROSENFELD, E. *Friedrich Spee von Langelfeld* (28, 567). Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein 168-169 (1967) 346-348 (K. Müller).

53* SCADUTO, M. *G. Laínez. Il governo* (32, 161). Archivo teol. granad. 29 (1966) 252-253 (M. Sotomayor); Quellen und Forschungen 47 (1967) 684-686 (H. G.).

54* SCHOETERS, K. *P.-J. Beckx* (35, 314) Bijdragen 27 (1966) 447 (P. Fransen).

55* SCHURHAMMER, G. *Franz Xaver* I-II/1 (24, 471 ; 32, 835). Rev. Port. de Fil. Supl. Bibliogr. 6 (1967) 303-305 (J. Wicki).

56* SCHURHAMMER, G. *Gesammelte Studien*, II-IV (33, 276 ; 34, 746). Amer. Hist. Rev. 72 (1966-67) 120-121 (R. M. Leightin); Z. f. Missionswiss. und Religionswiss. 51 (1967) 81-82 (J. Glazik); Selec. de libros 4 (1967) 148-164 (B. Llorca); Neue Z. f. Missionswiss. 23 (1967) 154-155 (Beckmann); Woodstock Letters 96 (1967) 394-399 (R. E. McNally).

57* SMULDERS, P. *La vision de Teilhard de Chardin* (33, 961). Pensamiento 22 (1966) 355-360 (J. Muñoz).

58* SURIN, J.-J. *Correspondance* (35, 604). AHSI 36 (1967) 163-166 (I. Iparraguirre); Heythrop Journal 8 (1967) 453-455 (A. Levi); Études 325 (1966) 740 (G. Morel); Rev. des sciences rel. 41 (1967) 172-173 (J.-E. Ménard); Gregorianum 48 (1967) 613-614 (G. Dumeige); Geist und Leben 40 (1967) 319-320 (F. Wulf).

59* TREUTLEIN, Th. E. *Missionary in Sonora: J. Och* (34, 427). Cath. Hist. Rev. 53 (1967) 256-257 (Ch. E. Ronan).

60* Truhlar, K. V. *Teilhard und Solowjew* (35, 741). Geist und Leben 39 (1966) 476 (G. Podskalsky).

61* Warszawski, J. *Vocationum liber Poloniae provinciae* (35, 163). Manresa 39 (1967) 181 (Granero); Razón y fe 176 (1967) 130 (E. Jorge).

62* Wicki, I. *Documenta indica* VIII (33, 295). AHSI 36 (1967) 176-179 (J. Humbert); Neue Z. f. Missionswiss. 23 (1967) 72-73 (Beckmann).

63* Wilenius, R. *Social and Political Theory of Suarez* (33, 737). Rev. esp. de teol. 26 (1966) 251-253 (J. M. Pérez-Prendes).

64* Zambrano, F. *Diccionario bio-bibliográfico de la C. de J. en México*, III-V (32, 8; 34, 6). Razón y fe 176 (1967) 273-275 (F. Mateos).

TABLE DES AUTEURS

Les chiffres renvoient, non aux pages, mais aux numéros de la bibliographie. Les astérisques indiquent les comptes rendus d'ouvrages précédemment annoncés.

VI. - SELECTIORES NUNTII DE HISTORIOGRAPHIA S. I.

I. Res Instituti historici anno 1967.

P. Edmundus Lamalle, post annos 35 impensi laboris in hoc Instituto, archivarius Societatis Iesu renuntiatus est, ideoque in curiam generalem Societatis translatus. *Archivo historico S.I.* inde ab anno 1932 adscriptus, in eo sectionem inchoavit, *Bibliographiam de historia S. I.*, quam ad annum usque 1951 sollerter compilavit, usui quidem maximo omnibus rerum Societatis Iesu scriptoribus. Primis periodici moderatoribus adiunctus, postea eidem moderando operam navavit difficillimis annis belli universalis secundi et usque ad 1952. Annos fere 30 bibliothecam Instituti operosa dexteritate rexit, eamque peritorum iudicio exemplum peculiaris argumenti bibliothecae effecit. Idem anno 1941 operum historicorum seriem, *Bibliotheca Instituti historici S. I.* inscriptam, condidit, eamque ad 1952 est moderatus. Collaboratores ergo omnes *Archivi historici S. I.*, cum socii Instituti nostri tum externi, gratias nunc quam maximas referimus, certi quidem nos eundem comitem adiutorem novum archivarium ac veterem socium semper inventuros.

Grato animo memores sumus etiam eius praedecessoris, P. Iosephi Teschitel, qui hoc anno in suam patriam Austriam reversus est. Post discessum Patris Lamalle bibliothecarius Instituti denuo nominatus est P. Ladislaus Polgár.

Anno scholastico 1967-68 Institutum auspicatum est duobus novis sociis, quorum alter, P. Gualterus Hanisch, in sectione MHSI curabit Monumenta Chilensia, alter, Pater nempe Georgius Bottereau, collaborabit nostro periodico, manens tamen in Curia Societatis, cuius bibliothecae praeest.

Quod ad editiones Instituti, ditavit MHSI nova series sectionis missionalis, sc. *Monumenta Novae Franciae*, vol. I: *La première mission d'Acadie (1602-1616)*, opera Patris L. Campeau (n. 226), necnon duo volumina photomechanice reimpressa : *Epistolae et instructiones S. Ignatii*, vol. IX (n. 54) et vol. I Constitutionum, *Monumenta praevia.* Finis impositus est praeparationi Indicis Generalis voll. 21-30 AHSI, cuius plagulae typographicae nunc corriguntur, ita ut primo semestri 1968 ex prelo prodire possit. « Bibliotheca Instituti Historici S. I.» protulit vol. 27, *Bartolomê Bustamante (1501-1570) y los orígenes de la arquitectura jesuítica en España* Patris A. R. de Ceballos (n. 406), et « Subsidia ad historiam S. I.» vol. 6, *Comentarios de los ejercicios ignacianos (Siglos XVI-XVIII). Repertorio crítico* Patris I. Iparraguirre (n. 1).

Etiam alia opera ediderunt socii. P. M. Batllori, allaborante P. Zephyrino Peralta, *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras* (Zaragoza, Institución Fernando el Católico) ; P. E. J. Burrus : *Ducrue's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California (1767-1769)* (n. 264) ; *Wenceslaus Linck's Reports and Letters 1762-1778* (n. 582) ; *La obra cartográfica de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (1576-1967)*, 2 voll. (n. 265) ; *Diario del capitán comandante Fernando de Rivera y Moncada con un apéndice documental*, 2 voll. (Madrid, Porrúa) ; P. L. Lukács : *Documenta romana historiae Societatis Iesu in regnis olim corona*

hungarica unitis. Vol. III *1581-1586* (n. 160) ; P. L. Polgár : *Bibliographie zur Geschichte der Gesellschaft Jesu* (n. 3).

Per quattuor menses aestivos P. Burrus plura archiva et bibliothecas in Gallia, Hispania et Statibus Foederatis visitavit, ut documenta de historia provinciae mexicanae investigaret.

P. de Egaña et P. Hanisch interfuerunt IX Colloquio internationali de historia maritima celebrato in Universitate Hispalensi (Sevilla) diebus 24-30 septembris.

P. Batllori, huius *Archivi* moderator, a die 18 ad 24 iunii annuo consessui Unionis academicae internationalis in urbe Oslo adfuit ; idemque simul ac Patres de Dalmases et Borràs de rebus historicis Societatis in VIII Congressu historico regnorum Aragoniae, 1-8 octobris Valentiae habito, disseruerunt : prior de *La cultura de Sardenya, Sicília i Nàpols al segle XVI en relació amb els Estats catalano-aragonesos*, ubi de collegiis Societatis in illis regionibus plura exposuit ; alter de *El primer jesuita valenciano, P. Juan Jerónimo Doménech, fundador del Colegio de San Pablo en Valencia* ; tertius vero, qui commentarium in hoc ipso fasciculo AHSI edit, de *Bases econòmiques del Col·legi de Sant Pau de València durant el segle XVI*, quae scripta brevi publici iuris fient.

II. Varia memoratu digna.

P. Otho Faller, olim Praeses nostri Instituti, Ordine Benemerentiae Reipublicae Foederatae Germanicae prae sua activitate paedagogica et scientifica die 24 septembris 1967 decoratus est in Collegio oppidi St. Blasien (Schwarzwald).

P. Paulus Molinari, postulator generalis S. I., et P. Ernestus Burrus, socius nostri Instituti, a 30 augusti ad 2 septembris iter fecerunt per Rempublicam Mexicanam (Hermosillo, Sonora, México) et per Status Foederatos (Tucson et Arizona), ut cum Ordinariis harum dioecesium de causa beatificationis Patris Eusebii Francisci Kino, insignis missionarii, agerent. Exc. D. Carolus Quintero Arce, archiepiscopus hermosillensis, commissionem sic dictam historicam instituit Patribus Cruz de Acuña, Kieran McCarty O. F. M. et Ernesto Burrus, quorum erit scripta et vitam Patris Kino profundius investigare.

III. Necrologia scriptorum de historia S. I.

Post longiorem infirmitatem mortuus est Romae die 13 iunii P. Emmanuel Candal, collaborator operis MHSI. Natus 15 ianuarii 1897 Vallisoleti, Societatem ingressus est 26 iulii 1912. Philosophia et theologia exactis, per tres annos studiis navavit in Pontificio Instituto Orientalium Studiorum. Annos 35 historiam ecclesiasticam docuit, primo in Pontificia Universitate Comillensi, postea Romae in laudato Instituto Orientali. Ut collaborator sectionis ignatianae MHSI, editiones fontium documentalium de S. Ignatio necnon Exercitiorum spiritualium textus hispanici parare incepit.

Anno praeterito die 6 februarii mortuus erat in Preston P. Hubertus Chadwick. Natus est in Farncombe House apud Broadway, Worcestershire. Post absoluta studia philosophiae ac theologiae, fere per totam vitam in collegiis provinciae Angliae laboravit. Adhuc iuvenis primum suum librum

conscripsit : *Life of the Venerable Gonçalo da Silveira, of the Society of Jesus, Pioneer Missionary and Proto-Martyr of South Africa.* From original sources (Roehampton 1910). Annis sequentibus plures commentarios edidit in hoc nostro *Archivo historico S. I.* (cf. Indicem I), in *Stonyhurst Magazine* etc. Opus suum magnum protulit anno 1962 : *St. Omers to Stonyhurst. A History of two Centuries : St. Omers, 1593. Bruges, 1762. Liège, 1773. Stonyhurst, 1794.* (cf. AHSI 32, 1963, pp. 222-223).

P. MICHAEL DIERICKX, Flander, obiit die 21 februarii in Oostende. Natus in Zigem die 25 iunii 1909 et Societatem ingressus 23 septembris 1928, studiis superatis philosophicis in Eegenhoven et theologicis Lovanii, historicis, quae ipsi iam a iuventute cordi erant, se dedit, primo in Universitate Catholica Lovaniensi, post bellum autem Romae in Pontificia Universitate Gregoriana. Ab anno 1949 historiam ecclesiasticam et archaeologiam christianam in facultate theologica lovaniensi S. I. professus est. Praeter alia opera historica maioris momenti de dioecesibus neerlandicis saeculo XVI, scripsit etiam librum *De Jezuïeten. Wat zij zijn en hoe zij werken* (cf. AHSI 34, 1965, pp. 261-262).

P. IOSEPHUS GRISAR, collaborator etiam nostri periodici, mortuus est Merani die 7 augusti. Confluentiae (Koblenz) die 26 novembris 1886 ortus, Societati nomen dederat 29 aprilis 1906. Absolutis studiis ecclesiasticis in Valkenburg et historicis in Universitate Monacensi in Bavaria, annos 43 historiam ecclesiasticam docuit ante in Collegio Maximo Valkenburgensi, postea in Pontificia Universitate Gregoriana, ubi *Miscellanea historiae pontificiae* et condidit et moderatus est. Plura de historia ecclesiastica temporibus recentioribus scripsit, atque etiam de Maria Ward eiusque Instituto, quae quidem ad historiam Societatis Iesu propius spectant (cf. AHSI Indices I et II).

L. SZILAS S. I.

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932...

AICARDO = José Manuel AICARDO S. I., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús.* 6 vol. Madrid 1919-1932.

ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.

ASTRAIN = Antonio ASTRAIN S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España.* 7 vol. Madrid 1902 (1912²)-1925.

CORDARA = Iulius C. CORDARA S. I., *Historiae Societatis Jesu pars sexta complectens res gestas sub Mutio Vitellescho.* 2 vol. Romae 1750-1859.

DUHR = Bernhard DUHR S. I., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge.* 4 vol (II et III duplicia). Freiburg im Breisgau, München-Regensburg, 1907-1928.

FG = Fondo Gesuitico, olim ad templum SS. Nominis Iesu, nunc in Curia romana S. I.

FOUQUERAY = Henri FOUQUERAY S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762).* 5 vol. Paris 1910-1925 (usque ad annum 1645).

HUGHES = Thomas HUGHES S. I., *History of the Society of Jesus in North America Colonia and Federal.* 2 vol. textus et 2 documentorum. London - New York 1907-1917.

Institutum S. I. = *Institutum Societatis Iesu.* 3 vol. Florentiae 1892-1893.

JOUVANCY = Iosephus IUVENCIUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars quinta, tomus posterior, 1591-1616.* Romae 1710.

LEITE = Serafim LEITE S. I., *História da Companhia de Jesus no Brasil.* 10 vol. Lisboa-Rio de Janeiro 1938-1950.

MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu.* Matriti 1894-1925, Romae 1932... (MI = *Monumenta Ignatiana*).

ORLANDINI = Nicolaus ORLANDINUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars prima sive Ignatius.* Romae 1614.

PONCELET = Alfred PONCELET S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas.* 2 vol. Bruxelles 1927 (usque ad annum 1633).

RODRIGUES = Francisco RODRIGUES S. I., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.* 4 vol. duplicia (deest pars 2ª vol. IV). Porto 1931-1950.

SACCHINI = Franciscus SACCHINUS S. I., *Historiae Societatis Jesu pars secunda sive Lainius, pars tertia sive Borgia, pars quarta sive Everardus, pars quinta sive Claudius tomus prior.* 4 vol. Antuerpiae 1620 - Romae 1661.

SCADUTO = Mario SCADUTO S. I., *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo (1556-1565).* Roma 1964 (= Storia della Compagnia di Gesù in Italia, III).

SOMMERVOGEL = *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Première partie : *Bibliographie*, par Augustin et Aloys de BACKER [S. I.]. Nouv. éd. par Carlos SOMMERVOGEL S. I. 10 vol. Paris 1890-1909. Quibus adde Ernest - M. RIVIÈRE S. I., *Corrections et additions*, 5 fasc. Toulouse 1911-1930. Reimpressio anastatica 11 vol. Louvain 1960.

TACCHI VENTURI = Pietro TACCHI VENTURI S. I., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* 2 vol. duplicia. Roma 1910-1951 (priorum voluminum plures adsunt editiones ; usque ad annum 1556).

URIARTE = José Eug. de URIARTE S. I., *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia española.* 5 vol. Madrid 1904-1917.

URIARTE-LECINA = José Eug. de URIARTE y Mariano LECINA, S. I., *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773.* 2 vol. Madrid 1925-1930 (usque ad verbum *Ferrusola*).

INDEX

VOLUMINIS XXXVI

OPERUM, QUAE IUDICANTUR, INDEX

APPROBANTIBUS SUPERIORIBUS ECCLESIASTICIS
P. GIUSEPPE CASTELLANI, S. I. Vice Direttore Responsabile
Tip. Pontificia Università Gregoriana - Roma
PRINTED IN ITALY

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

INDEX GENERALIS VOLUMINUM XXI-XXX

(1952-1961)

FASCICULUS I

Subscriptoribus distribuetur primo semestri anni 1968. Una ex pluribus causis huiusmodi dilationis lectoribus denuntiata est vol. XXII, p. 420. Fasciculum hunc primum duplex index constituit, scilicet:

INDEX PRIMUS SIVE FASCICULORUM,

INDEX SECUNDUS SIVE COMMENTARIORUM ET IUDICIORUM.

Qui ultimus index et res et nomina locorum atque personarum fuse complectitur. Singuli articuli ordine historico enucleantur. Citationibus verba adiunguntur ad lectorum commoditatem et utilitatem. Personae, in eundem finem, titulo et annis vitae designantur.

EXCERPTA EX ARCHIVIO HISTORICO SOCIETATIS IESU

1. SCADUDO, MARIO. *Le missioni di A. Possevino in Piemonte. Propaganda calvinista e restaurazione cattolica. 1560-1563.* 1959, 140 p. — Lit. 1.400
2. LUKÁCS, LADISLAUS. *De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortis*:
   pars prior, *1539-1556*. 1960, 56 p. — » 560
   pars altera, *1557-1608*. 1961, 87 p. — » 870
3. DE DALMASES, CÁNDIDO. *Le esortazioni del P. Laínez sull'« Examen Constitutionum »*. 1966, 54 p. — » 540
4. SCADUTO, MARIO. *Cristoforo Rodriguez tra i Valdesi della Capitanata e dell'Irpinia. 1563-1564. Con nuovi documenti.* 1966, 78 p. — » 780
5. RODRIGUEZ G. DE CEBALLOS, ALFONSO. *Juan de Herrera y los jesuitas Villalpando, Valeriani, Ruiz, Tolosa.* 1966, 37 p., 14 ill. — » 450
6. HUMBERT, JOHN. *Some Answers of the Generals of the Society of Jesus to the Province of Goa. From Aquaviva to Tamburini 1581-1726.* 1967, 57 p. — » 570